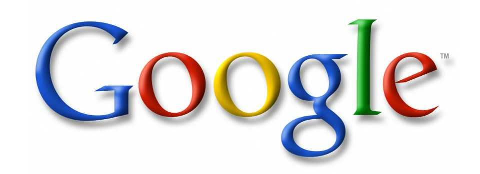


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

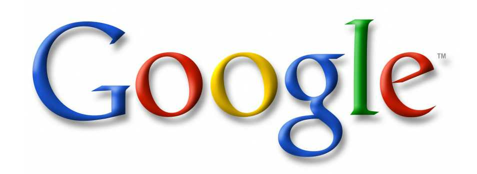
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

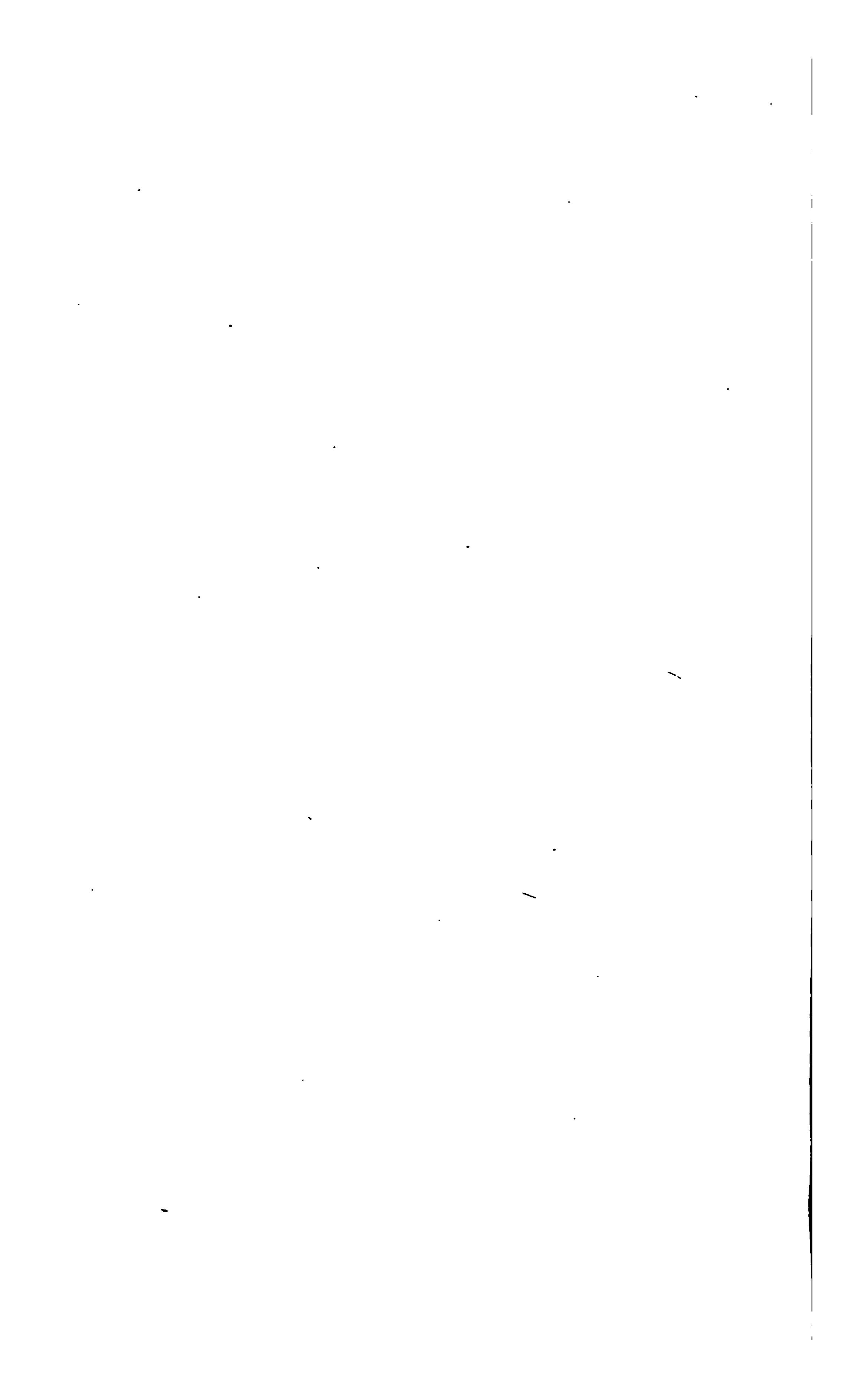

Educ
400
19
Weiss - Die Erziehungslehre der Kappadozier.
1903

Educ 400.19

Harvard College
Library



By Exchange



DIE ERZIEHUNGSLEHRE

DER DREI KAPPADOZIER.

EINE PÄDAGOGISCH-PHILOSOPHISCHE STUDIE

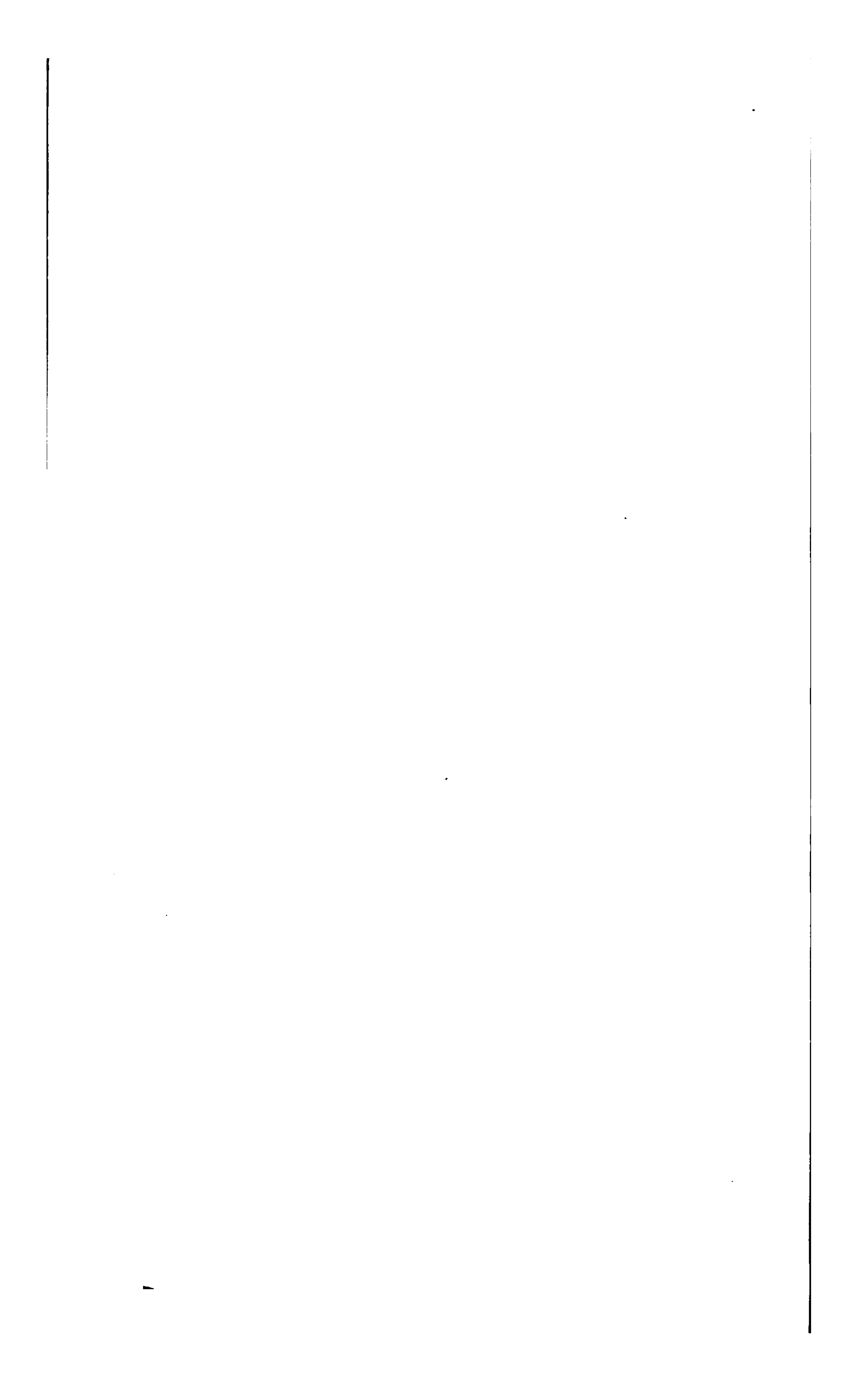
ALS INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE
VORGELEGT DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

VON

DR. THEOL. **KARL WEISS**
Z. Z. IN POTTENSTEIN (BAYERN).

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.





Inhalt.

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur.

Asmus, Theologische Studien und Kritiken, 27. Jahrgang, 1894, 1. Bd.
Baur, Grundzüge der Erziehungslehre, Giefsen 1876.
Böhmes sämtliche Werke, herausgegeben von Schiebler, 1. Bd., Leipzig 1860.
Bonhöffer, 1. Bd.: Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890.
— 2. Bd.: Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894.
Brentano, Fr., Psychologie vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1876.
Dörgens, Der hl. Basilius und die klassischen Studien, Leipzig 1857.
Dreinhöffer, Das Erziehungswesen bei Plato Protagoras, Marienwerder 1880.
Drygas, Platos Erziehungstheorie, Schneidemühl 1880.
Dyroff, Tierpsychologie des Plutarchos von Chäronea, Würzburg 1897 (= Dyroff I).
— Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897 (Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie N. F. 2. Bd.) (= Dyroff II).
Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Klemens von Alex., Paderborn 1900.
Fischer Kuno, Geschichte der neueren Philosophie, 7. Bd., Heidelberg 1899.
Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Leipzig 1888.
Gomperz, Griechische Denker, 1. Bd., Leipzig 1896.
Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum, Würzburg, 1. Bd. 1864, 2. Bd. 1875, 3. Bd. 1881.
Günther, Abrifs der Geschichte der Mathemathik und der Naturwissenschaften (Windelband, Geschichte der alten Philosophie B, München 1894).
Hardy, Der Begriff der Physis in der griech. Philosophie, Berlin 1884.
Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd., Berlin 1836. (Hegels sämtliche Werke 15. Bd.)
Herbarts pädagogische Schriften, 1. u. 2. Bd. Leipzig 1873/1875.
Hermann-Blümner, Lehrbuch der griech. Privat-Altertümer, Freiburg und Tübingen 1882 (4. Bd. des Lehrbuches der griechischen Antiquitäten).
Hertzberg, A., Geschichte Griechenlands und der Herrschaft der Römer, 3. Bd., Halle 1875.
— B.: Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens. 3 Bde, Gotha 1876/1879.
Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890.

Kants sämtliche Werke, herausgeg. von G. Hartenstein, Leipzig 1867/1868.
Kapp, Platons Erziehungslehre, Minden und Leipzig 1833.
Kapp, Aristoteles' Staatspädagogik, Hamm 1837.
Kehrein-Kellers Handbuch der Erziehung und des Unterrichts, Paderborn 1896.
Klose, Basilius d. Gr. nach seinem Leben und seinen Werken, Stralsund 1835.
Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Würzburg 1889.
Krieg, Lehrbuch der Pädagogik, Paderborn 1900.
Marquardt-Mau, Das Privatleben der Römer, Leipzig 1886 (Handbuch der römischen Altertümer von Th. Mommsen, 7. Bd.).
Matthias, Praktische Pädagogik für höhere Lehranstalten, München 1895 (Handbuch des Erziehungs- und Unterrichtswesens von Baumeister, 2. Bd., 2. Teil).
Messer, Die Verwertung der Psychologie Wundts für die Pädagogik (Neues Jahrb. für Altertum, Geschichte, Pädagogik, 4. Jahrg. 1901).
Mommsen, Römische Geschichte, Berlin, 1. Bd. 1888, 2. Bd. 1881, 5. Bd. 1885.
Müller, Pädagogik und Didaktik, Mainz 1898.
Natorp, Sozialpädagogik, Stuttgart 1899.
Paulsen, System der Ethik, Berlin 1889.
Rein, Pädagogik im Grundrifs, Leipzig 1900.
Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Freiburg i. Br. 1892.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Freiburg i. Br. und Leipzig 1896—1902.
Rupp, Gregors von Nyssa Leben und Meinungen, Leipzig 1834.
Sachs-Schneid, Grundzüge der Metaphysik, Paderborn 1896.
Schiller H., Weltgeschichte, 1. Bd., Berlin und Stuttgart 1900.
— Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2. Bd., Gotha 1887.
— Handbuch der prakt. Pädagogik für höhere Lehranstalten, Leipzig 1894.
Schlosser, Weltgeschichte, 1. Bd., Oberhausen und Leipzig 1871.
— Archiv für Geschichte und Literatur, Frankfurt a. M. 1830.
— Universalhistorische Übersicht der Geschichte der alten Welt, 4. Abteilung.
Schmid K. A., Geschichte der Erziehung von Anfang bis auf unsere Zeiten, Stuttgart, 1. Bd. 1884, 2. Bd., 1 u. 2. Teil 1889, 3. Bd.. 1. u. 2. Teil 1892, 4. Bd. 1. Teil 1896, 2. Teil 1898.
Schmidt H., Die Erziehungstheorie des Aristoteles, Halle 1878.
Schmidt K., Geschichte der Pädagogik, 1.—4. Bd., Cöthen 1863/1873.
Schopenhauers sämtliche Werke, herausgeg. von Grisebach, 1. u. 3. Bd., Leipzig.
Stigler, Psychologie des hl. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857.
Stöckl, Geschichte der Pädagogik, Mainz 1876.
— Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891.

Toischer, Theoretische Pädagogik u. allgemeine Didaktik, München 1896 (Handbuch des Erziehungs- und Unterrichtswesens für höhere Lehranstalten von Baumeister 2. Bd., 2. Teil).
Überweg-Heinze, Grundrifs der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1. Bd.[8] 1894, 2. Bd.[8] 1898, 3. Bd., 1. Teil[9] 1901.
Ullmann, Gregor von Nazianz, Darmstadt 1867.
Vogel, Ist die Pädagogik Wissenschaft? Gütersloh 1877.
Waitz, Allgemeine Pädagogik, Braunschweig 1875.
Wiese, Deutsche Briefe über englische Erziehung, 1. u. 2. Bd., Berlin 1877.
Willmann, Geschichte des Idealismus, 1. Bd., Braunschweig 1896.
— Didaktik als Bildungslehre, 1. u. 2. Bd., Braunschweig 1882/1889.
Windelband, Geschichte der Philosophie, Tübingen u. Leipzig 1900 (kurz mit „Windelband“ zitiert).
— Geschichte der alten Philosophie, München 1894 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Jwan v. Müller, 5. Bd., 1. Teil).
— Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1899.
Wundt, Ethik, Stuttgart 1886.
— Grundrifs der Psychologie, Leipzig 1896.
Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, 1. Bd., 1. u. 2. Teil[5] 1892, 2. Bd., 1. Teil[3] 1875, 2. Teil[3] 1879, 3. Bd., 1. Teil[3] 1880, 2. Teil[3] 1881.
— Grundrifs der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1898.
Ziehen, Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur physiologisch-exper. Psychologie, Berlin 1900.
Ziller, Allgemeine Pädagogik, Leipzig 1892.

Einleitung.

Die drei Kappadozier, d. i. Basilius von Cäsarea (330 bis 379), Gregor von Nazianz (329—390) und Gregor von Nyssa (332—395), waren literarisch sehr fruchtbar. Selbst dann, wenn wir mit der wissenschaftlichen Kritik manche Bücher, die ihnen früher ohne Beanstandung zugeschrieben wurden, in Abzug bringen, bleibt die Zahl ihrer Geistesprodukte noch recht ansehnlich. Bezüglich nicht weniger Werke ist die Echtheitsfrage übrigens zur Zeit noch nicht gelöst, wie die Untersuchungen von Bardenhewer, Krüger, Dräseke und Loofs zeigen, die wir in dieser Hinsicht zu Rate gezogen[1].

Die vorliegende Arbeit setzt sich die Aufgabe, die Pädagogik der Kappadozier zur Darstellung zu bringen. Dadurch stellt sie deren Schriften unter einen Gesichtspunkt, unter welchem sie unseres Wissens noch nicht betrachtet wurden. Wenn auch die meisten Werke, welche sich mit der Geschichte der Pädagogik befassen, auf unsere Autoren, zumal auf Basilius, zu sprechen kommen, so begnügen sie sich, selbst die ausführlicheren wie die von K. A. Schmid und K. Schmidt, mit spärlichen Notizen, womit aber ihre pädagogische Bedeutung nicht genügend gewürdigt erscheint.

Sofort ist klar, dafs wir bei der Verfolgung unseres Zieles die pädagogisch wichtigen Sätze aus den Schriften der Kappadozier herauszuheben und in eine naturgemäfse Ordnung zu

---

[1] Bardenhewer, Patrologie; Dräseke, Gesammelte patrist. Untersuchung 103 ff.; Krüger und Loofs in der „Realenzyklopädie für protest. Theologie“ [3]. Die in übereinstimmender Weise verworfenen Werke wurden hier gar nicht berücksichtigt, die Zitate aus zweifelhaften mit Fragezeichen versehen.

bringen haben. Letzteres wird aber durch einen besondern Umstand erschwert. Wenn nämlich Pädagogik auch ganz allgemein mit „Lehre oder Wissenschaft der Erziehung" wiedergegeben wird, so wird gerade der Begriff „Erziehung" bald im engeren, bald im weiteren Sinne genommen. Im zweiten Falle wird sie mit „Bildung" zusammengestellt, obgleich auch von ihr unterschieden. Willmann und Natorp legen mit voller Übereinstimmung dar, dafs beide Begriffe: Erziehung und Bildung, geeignet seien, alle Aufgaben einer Generation gegenüber der folgenden zu bezeichnen, dafs aber dennoch „Erziehung" in Erinnerung halte, „die menschliche Bildung sei Willenssache"[1]. Wenn wir nun ein Bild von der Pädagogik der Kappadozier, mit andern Worten, von ihrer Auffassung der Erziehung, entwerfen wollen, so nehmen wir Erziehung im weiteren Sinne. Im engeren schliefst sie jene Veranstaltungen in sich, welche zunächst die sittliche Entwicklung des Zöglings, dessen Willensrichtung zu fördern und zu leiten beabsichtigen[2]. Damit wird sie identisch mit der „Zucht" Herbarts. Der eben genannte Terminus scheint uns sehr treffend zu sein; trotzdem tragen wir Bedenken, die ganze Einteilung der Pädagogik, wie sie in der Herbartschen Schule üblich ist: Regierung, Unterricht, Zucht, unserer Abhandlung zu Grunde zu legen. Zu dieser Ablehnung veranlafst uns nicht nur die Erwägung, dafs die psychologischen Voraussetzungen der angeführten Gliederung meist aufgegeben sind[3], sondern hauptsächlich der Inhalt, welcher der „Regierung" von der Schule gewöhnlich zugewiesen wird. Nach dem Meister hat nämlich die Regierung nur Ordnung zu schaffen, den Willen nicht zu bilden,

[1] Natorp 5. Vgl Willmann, Did. 1, 24. Allerdings ist auch Krieg berechtigt, unsere Begriffe „wie Ursache und Wirkung, Baum und Frucht" sich verhalten zu lassen und demgemäfs Erziehung als Prozess, Bildung als Äufserung und Betätigung desselben zu bezeichnen, jedoch nur dann, wenn, wie Krieg hier tut, Bildung als Produkt, nicht als Akt gefafst wird. Krieg 175.

[2] Toischer 14.

[3] Wundt 2, 16. „Die Theorie Herbarts erklärt nicht die Gefühle und Willensvorgänge, kaum die intellektuellen." Vgl. Ziehen 73.

sondern nur zu biegen und zu unterwerfen [1]. Rein [2] drückt sich darüber also aus: „Die Regierung will gar keinen Zweck im Gemüt des Kindes erreichen, sondern will nur Ordnung schaffen; sie will wie eine Macht empfunden sein, die sich auf weiter nichts einläſst als auf Durchführung ihrer Absicht.“ Wenn möglich noch prägnanter erklärt Ziller [3], daſs bei der Regierung „bloſs ein äuſserer, blinder Gehorsam“ gefordert werde. Gegen solche Anschauungen glauben wir Toischer [4] recht geben zu müssen, wenn er schreibt: „Wer sich bloſs mit Ordnunghalten begnügte, verdiente nicht den Namen eines Erziehers.“ Zudem herrscht auch unter den Pädagogen noch keine Eintracht in diesem Punkte. So will z. B. Waitz mit Regierung das bezeichnen, was Herbart Zucht nennt, und mit Zucht das, was bei Herbart Regierung heiſst [5]. Toischer [6] wählt in seiner „theoretischen Pädagogik“ folgende Einteilung: 1. die Lehre von der Pflege oder pädagogische Hygiene (Diätetik), 2. die Unterrichtslehre (Bildungslehre) oder Didaktik, 3. die Lehre von der Zucht (Erziehung im engeren Sinne, Führung) oder Pädagogik im engeren Sinne (Hodegetik). Dabei weist er der Didaktik die Bildung der intellektuellen Fähigkeiten, der Hodegetik die Leitung der Strebungen zu. Für diese Einteilung wird sich ein groſser Teil der Psychologen günstig aussprechen. Teilweise geht allerdings die Psychologie darauf aus, das gesamte Seelenleben auf „letzte Dinge“ zurückzuführen; diese Hypothese bleibt aber nach Rickert [7] „vollkommen unbeweisbar; ja es wird sich wohl gegen sie jeder vorurteilslose Mensch auf das entschiedenste wehren. Wille und Vorstellung sind, so wie sie unmittelber erfahren werden, prinzipiell voneinander verschieden“. Wundt [8] lehrt noch, daſs sowohl mit Vorstellungs-

---

[1] Herbart 1, 350 ff. [2] S. 135. [3] S. 110.
[4] S. 15. [5] Ebd. 14.
[6] Ebd. 13 f. Vgl. Kant 8, 457, der unter Erziehung „die Wartung (Verpflegung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst Bildung“ versteht und dabei Zucht ähnlich wie Waitz nimmt (Kant 8, 458, 465). [7] Grenzen 198. [8] S. 18, 224.

oder Erkenntnistätigkeiten als auch mit Willensfunktionen stets Gefühle oder Affekte verbunden seien. Daraus leiten wir das Recht ab, bei unserer Arbeit zuerst die Anschauung der Kappadozier über die Pflege des Körpers darzustellen, hierauf ihre Ansichten über die Einwirkung auf das psychische Leben zu behandeln, und zwar nach den drei Begriffen: Erkenntnis, Wille und Gefühl, womit wir einfach an drei Grundtätigkeiten der Seele denken, ohne die Theorie über die Seelenvermögen näher berühren zu wollen oder zu müssen. Ebensowenig soll durch diese aus rein methodischen Gründen gewählte Disposition gesagt werden, dafs etwa die Kappadozier die genannte Dreiteilung der psychischen Akte gehabt hätten, wenn auch in der ihnen wohlbekannten platonischen Trias νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία eine Anbahnung zur späteren erblickt werden kann. Auch Messer schlägt neuestens in seiner Abhandlung über die Verwertung der Psychologie Wundts für die Pädagogik eine ähnliche Dreiteilung: Vorstellungen, Gefühle, Willensakte, vor, nach seiner Bemerkung lediglich aus praktischen Gründen, weil die psychologische Terminologie gegenwärtig „noch immer im argen liege“ [1].

Haben wir somit die Grundanlage für unsere Arbeit gewonnen, so ist die Gruppierung der andern Materie bedeutend erleichtert; denn wie von selbst bietet sich die weitere Frage nach den verschiedenen Trägern der Tätigkeiten, welche walten müssen, damit die Einwirkung auf die genannten physischen und psychischen Kräfte des Menschen richtig erfolge. Die Beantwortung dieser Frage im Sinne der Kappadozier gibt einen Abschnitt über die Erziehungsfaktoren. Offenbar wollen letztere neben körperlichen Gütern geistige, auch Kenntnisse ihren Zöglingen überliefern, wobei vernünftigerweise nur nach einem Plan vorgegangen werden darf. Demnach müssen wir auch kennen lernen einerseits den Bildungsinhalt, den unsere Autoren in der Menschheit fortgepflanzt, anderseits die hauptsächlichsten methodischen Grundsätze, die

[1] S. 13, 17.

sie hierbei angewendet wissen wollen. Sollen jedoch ihre sämtlichen pädagogischen Anschauungen nicht in der Luft hängen, so müssen dieselben auf einen festen Grund sich stützen, der nur im Menschen selbst gelegen sein kann, dem eben im aktiven wie passiven Sinne die Erziehung zukommt, d. i. in dem, was der Mensch ist und wozu er auf Erden weilt. Deshalb mufs eine Untersuchung, die die Auffassung der Kirchenväter von der Natur und dem Ziele des Menschen vorführt, angestellt werden, wohl am besten vor den übrigen Erörterungen, weil diese von jenen sich schliefslich ableiten lassen müssen, falls konsequent verfahren wird.

Die tatsächliche Differenzierung der Menschheit in verschiedene Geschlechter äufsert naturgemäfs ihren Einflufs schon auf die Erziehung. Darum wird es sich empfehlen, auch noch darzulegen, welche Gestalt bei den Kappadoziern die weibliche Erziehung annimmt.

Erster Abschnitt.

Subjekt[1] der Bildung und Erziehung.

I. Allgemeiner Teil.

1. Die menschliche Natur.

1. Grundlegend für jedes System der Pädagogik ist die Anschauung, welche die Vertreter desselben vom Menschen haben, von seinem Wesen und seinem Endzweck. Anders gestaltet sich notwendig die Erziehungstheorie des Materialisten oder Pantheisten, anders die des Gottesgläubigen; verschieden sind die Grundsätze eines deistischen und die eines christlichen Pädagogen. Soll die Erziehung nämlich den Menschen befähigen, auf Grund seiner Natur seine Bestimmung zu erreichen, so hängt alles davon ab, worein diese Natur und dieses Ziel gesetzt wird. Deshalb haben wir auch vorerst die Anschauungen kennen zu lernen, welche die Kappadozier über diese beiden Punkte hatten, zunächst über die menschliche Natur.

Hier galt den Kappadoziern als Leitstern die Lehre ihrer christlichen Religion, dafs die Menschen unmittelbar von Gott als dessen vorzüglichstes Geschöpf auf Erden ins Dasein gerufen wurden. So oft sie auf diesen Punkt zu reden kommen, nimmt ihre Sprache wie unwillkürlich einen höheren Schwung an. So ruft Gregor von Nazianz dem zur Festfeier versammelten Volke zu: „Bereits waren die geistigen (νοῦς) und die sinnlichen Wesen (αἴσθησις) geschaffen, voneinander getrennt,

---

[1] „Subjekt“ bezeichnet gegenwärtig meist den Zögling (Toischer 12); doch begegnet uns für den nämlichen Inhalt auch der Ausdruck Objekt, z. B. bei Krieg 273.

innerhalb ihrer eigenen Grenzen und trugen die Majestät des schöpferischen Wortes an sich als schweigende Lobredner des grofsen Werkes und weithin vernehmbare Herolde. Aber noch war keine Zusammensetzung beider, noch keine Vereinigung der Gegensätze da, als Erweis noch gröfserer Weisheit und Kraft hinsichtlich der Naturen, und der ganze Reichtum der Güte noch nicht offenbar. Indem nun dieses das schaffende Wort zeigen wollte, bildete es ein lebendes Wesen aus beiden Bestandteilen, aus der sichtbaren und unsichtbaren Physis — den Menschen. Aus der schon vorher geschaffenen Materie nahm er den Leib, von sich aber legte er den Odem hinein, was die Schrift vernünftige Seele und Bild Gottes (εἰκόνα) nennt, und so setzt er ihn, gleichsam einen zweiten Kosmos, indem der grofse in dem kleinen (ἐν μικρῷ μέγαν) enthalten ist, auf die Erde, einen andern Engel, einen aus Zweifachem bestehenden Anbeter, einen Betrachter der sichtbaren Schöpfung und einen Mystes der geistigen (νοουμένης), herrschend über das Irdische, beherrscht vom Himmlischen."[1]

Betrachten wir diese wichtigen Spekulationen, welche der Nazianzener an das Dogma von der göttlichen Weltschöpfung anknüpft, etwas näher, so springt schon bezüglich der Terminologie seine Anlehnung an die griechische, zumal an die platonische Philosophie in die Augen. Plato bezeichnet die eine seiner zwei Welten ebenfalls als αἴσθησις, die andere als νόησις, τόπος νοητός[2], d. h. er nahm eine materielle und immaterielle Welt an, nachdem seine Vorgänger nur Materie kannten, so dafs selbst der Nus des Anaxagoras nach Windelband nur Denkstoff war[3]. Aristoteles schritt dann fort zur Unterscheidung von Materie und Geist[4]. Als später Johannes Scotus Eriugena[5] die Physis in die bekannten vier Spezies einteilte, so waren ihm hierfür sehr wahrscheinlich

---

[1] Gr. Naz. M. 36, 321 C f.

[2] Windelband, Alte Phil. 117.

[3] Windelband 33. [4] Ebd. 117.

[5] Überweg-Heinze 2, 154; Stöckl, Gesch. des Mittelalters 1, 31.

unsere Autoren mit Stütze, da er sich öfters ausdrücklich auf sie beruft, besonders auf den Nyssener, der eine geschaffene und ungeschaffene Physis unterscheidet[1].

Inhaltlich betont unsere Stelle in konsequenter Folgerung aus der Schöpfungstatsache kurz, dafs sowohl die geistige als die sinnliche Natur gut sind, während bei Plato und bei Aristoteles die Materie wenigstens die Makel an sich hat, dafs sie für die Realisierung der Ideen und Formen ein hemmendes Prinzip wird[2]. Die Hauptsache für den Nazianzener aber bleibt, die objektive und subjektive Stellung des Menschen innerhalb der beiden Welten klar zu machen. Folgen wir den Ausführungen Zellers, so ist bei Plato infolge seiner Trichotomie schon die Menschenseele „immer nur drei Wesen, die miteinander verbunden sind, nicht e i n Wesen, das in verschiedenen Richtungen tätig ist"[3]; noch weniger glückt Plato der Versuch, das Verhältnis von Leib und Seele zu bestimmen. Da bei ihm die Seele anfänglich einer andern reineren Welt angehört und nur infolge einer Schuld ins Erdenleben herabsinkt, so „kann sie überhaupt zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung stehen"[4]. Ähnlich steht von Aristoteles fest, dafs sein Nus mit dem Leibe nur eine „äufsere" Verbindung eingeht, ja dafs er „nicht blofs trennbar, sondern seinem Wesen nach schlechthin getrennt vom Körper" erscheint, weil der Stagirite das Lebewesen überhaupt nicht als aus Leib und Seele zusammengesetzt betrachtet, sondern eine Synthese beider ausdrücklich ablehnt[5]. Ähnliche Gedanken hegten die Stoiker, die Alexandriner, die Neupythagoreer und Neuplatoniker, auch viele Gnostiker[6] und Manichäer[7] und teilweise die Apollinaristen, welch letztere gerade zur Zeit der Kappadozier ihre platonisch-plotinische Trichotomie vortrugen[8], so dafs unsere Autoren sich in mehreren Abhand-

[1] Gr. Nyss. M. 44, 184 C. [2] Windelband 96 u. 116.

[3] Zeller 2, 1[3], 717. [4] Ebd. 713. [5] Ebd. 2, 2[3], 486, 602, 603.

[6] Stöckl, Gesch. der christl. Phil. zur Zeit der Kirchenväter 37, 39, 45, 55. [7] Ebd. 59 ff.

[8] Hergenröther, Allg. Kirchengesch. 269.

lungen dagegen erhoben [1]. Solchen Geistesrichtungen gegenüber bezeichnet der Nazianzener den Menschen als Vereinigung und Mischung von Leib und Seele (κρᾶμα καὶ μίξις), und zwar in der Weise, daſs beide Faktoren ein einheitliches Lebewesen (ζῶον ἕν) bilden und daſs in dieser Vereinigung die Herrlichkeit des Schöpfers noch in höherem Grade zur Offenbarung kommt als bei der bloſs sinnlichen und bloſs geistigen Welt. Der Mensch erscheint demnach als Mittel- und Bindeglied der beiden Welten. Windelband stellt es als ein Verdienst des Thomismus dar, daſs er „die Reihe der Einzelwesen von den niedersten Formen des materiellen Daseins über pflanzliches und tierisches Wesen hinaus durch die menschliche Seele mit ununterbrochener Kontinuität in die Welt der reinen Intelligenzen" der Engel hinüberführte und durch „diese zentrale Stellung der metaphysischen Psychologie die Kluft zwischen beiden Welten geschlossen" hat [2]. Dieses Verdienst müssen wir wohl schon den Kappadoziern zuschreiben.

Von der objektiven Seite der Stellung des Menschen im Universum geht der Nazianzener zur subjektiven über und gibt folgende Bestimmung: der materiellen Welt gegenüber ist der Mensch Epoptes, d. h. Betrachter, Beobachter oder Forscher, der geistigen gegenüber Mystes, was wir kaum besser als mit „Vertrauter oder Eingeweihter" übersetzen werden. Der Sinn dieser Worte kann wohl nur dieser sein, daſs wir nach der Ansicht des Nazianzeners einerseits mehr aktiv, anderseits mehr passiv oder rezeptiv uns zu verhalten haben, wenn wir zur vollen und lauteren Wahrheit gelangen wollen. Damit sind im Grunde die groſsen Begriffsreihen: Natur und Offenbarung, Wissen und Glaube, Scholastik und Mystik, natürliche und übernatürliche Wahrheit, gezeichnet, Begriffsreihen, die im Laufe der Geschichte immer wieder erscheinen, sei es in einem System oder in verschiedenen Systemen, entweder neben oder auch nacheinander, vom aus-

---

[1] Bardenhewer a. a. O. 260. Vgl. 241, 251.
[2] Windelband 265.

gesprochensten Naturalismus bis zur Theurgie oder Theosophie schreitend und umgekehrt. Vor allem möchten wir an Augustin erinnern; nach ihm kann „der Aktivität des menschlichen Geistes der höheren göttlichen Wahrheit gegenüber nicht derselbe Spielraum gegeben werden wie hinsichtlich seiner intellektuellen Beziehungen zur Aufsenwelt und zu seiner eigenen Innenwelt. Schon aus philosophischen Gründen nicht; denn nach dem metaphysischen Grundschema mufs dem allgemeineren als dem höheren und wirkungskräftigeren Sein in der Kausalberührung die aktive Rolle zukommen. Zu dieser ihm metaphysisch überlegenen Wahrheit kann sich der menschliche Geist in der Hauptsache nur leidend verhalten. Die Erkenntnis der intelligiblen Welt ist für Augustin wesentlich Erleuchtung und Offenbarung"[1]. In neuerer Zeit finden wir dieselbe Forderung sogar wörtlich und teilweise mit demselben Sinne bei Hegel[2], der sie an die Philosophen stellt mit den Worten: „Die Philosophen sind — bei ihren Studien — dem Herrn näher als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen und schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original; sie sind gehalten, sie abzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen."

Ähnlichen Gedankengängen, wie beim Nazianzener, begegnen wir auch bei dem Nyssener. Auch er bricht in Bewunderung aus über die göttliche Weisheit, „welche für den König zuerst das Herrschergebiet bereitete"[3], und über die Auszeichnung, die dem Menschen von seinem Schöpfer gleich anfangs zu teil wurde: „O Wunder! die Sonne wird geschaffen und keine Beratung geht vorher, ebenso der Himmel, blofs zur Erschaffung des Menschen geht er überlegungsweise (περιεσκεμμένως) vor."[4] Der Nyssener findet im mosaischen Schöpfungsbericht „die Philosophie über die Seele enthalten, von der zwar auch die heidnische Wissenschaft einen Schein, aber keine volle Klarheit (οὐ μὴν τηλαυγῶς κατενόησε) hatte"[5]. In

[1] Windelband 230. [2] S. 96.
[3] Gr. Nyss. M. 44, 132 D. [4] Ebd. 136 A. [5] Ebd. 144 D.

zwei Reden: „De anima et resurrectione“ [1], und: „De hominis opificio“ [2], stellt er eine Übersicht der verschiedenen Wesen auf, in welcher der Mensch die erste Stufe auf Erden einnimmt; danach teilen sich die Wesen nämlich vor allem in geistige und körperliche, die körperlichen in belebte und leblose, die belebten zerfallen in empfindungsfähige und empfindungslose, die empfindungsfähigen umfassen wiederum zwei Klassen: vernünftige und unvernünftige Wesen, d. i. die Menschen und die Tiere.

2. Neben dergleichen mehr allgemeinen und rhetorischen Bemerkungen begegnen uns auch förmliche Definitionen vom Menschen. Basilius definiert den Menschen als „ein vernünftiges, sterbliches, für Einsicht und Wissenschaft empfängliches Wesen“ [3]. Gregor von Nyssa wirft in seiner dritten Rede auf das Osterfest die Frage auf: „Was nennen wir Mensch? beide Teile — Leib und Seele, oder einen von ihnen?“ und gibt zur Antwort: „Es ist klar, dafs die Verbindung beider Teile das lebende Wesen kennzeichnet (χαρακτηρίζει).“ [4] An einer andern Stelle sagt er fast mit denselben Worten: „Der Mensch besteht aus Leib und Seele“ [5], oder auch: „Die Zusammensetzung aus beiden ist und heifst Mensch.“ [6] In kurzer Wendung sagt er, dafs der Mensch „ein vernünftiges Lebewesen“ [7] ist, in etwas längerer, dafs er sich darstellt als „ein mit Vernunft begabtes Geschöpf Gottes, das nach seines Schöpfers Bild (κατ' εἰκόνα) geschaffen ist“ [8]. Gerade letzterer Ausdruck gibt dem Nyssener Veranlassung, in zwei Reden die ganze diesbezügliche Schriftstelle: „Lafst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“, zu beleuchten. Ohne uns hier näher in die schon mehrmals ventilierte [9] Frage, wie sich der Nyssener den Urzustand der Menschen gedacht, einzulassen, sei nur konstatiert, dafs er wenigstens als Hypo-

[1] Gr. Nyss. M. 46, 53 A. [2] Gr. Nyss. M. 44, 144 D.
[3] Bas. M. 29, 688 B. [4] Gr. Nyss. M. 46, 677 A.
[5] Gr. Nyss. M. 44, 709 D. [6] Gr. Nyss. M. 45, 1128 B.
[7] Gr. Nyss. M. 44, 145 C. [8] Ebd. 268 D.
[9] Vgl. Stigler 8 ff.; Krampf 15 ff.; Hilt 74 ff.

these die Ansicht ausgesprochen habe, Gott hätte „den Menschen ursprünglich als rein immaterielles Wesen (ohne Geschlechtigkeit) erschaffen und erst später den empiristischen geschlechtlichen Menschen, den Adam, hervorgebracht, welcher durch die Sünde zum tierischen Menschen gesunken sei, in der Auferstehung aber zu dem Urzustand zurückkehre“ [1], eine Annahme, welche in Jakob Böhme [2] und Schelling [3] wieder auflebte, indem beide, letzterer in seinem späteren System, dem Menschen vor dem Sündenfalle nur ein ideales Sein zuschrieben. So schossen die Keime in die Höhe, welche Plato gesät [4]. Ferner unterschied der Nyssener εἰκών und ὁμοίωσις, zwischen natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott; das erstere besitzt er einfach durch seine Vernunft (ἐκ τοῦ λογικὸς εἶναι), das zweite soll er erlangen auf Grund freier Willensbestimmung (ἐκ προαιρέσεως τῇ προθέσει), näher dadurch, dafs er Tugendhaftigkeit oder, mit andern Worten, echtes Christentum sich aneigne (ἐκ τοῦ χρηστότητα ἀναλαβεῖν, Χριστὸν ἐνδύειν) [5]. Allerdings gibt Gregor zu, man könne dem, was die Pflanzen belebt — θρεπτικὴ ἐνέργεια [6] — ζωτικὴ δύναμις [7] — und dem Lebensprinzip der Tiere — κτηνεία ψυχή [8], αἰσθητικὴ δύναμις [9] — den Namen „Seele“ beilegen, aber er macht die Einschränkung, dies geschehe mehr im uneigentlichen und selbst mifsbräuchlichen Sinne (ματαίαν προσηγορίαν ἔχειν, ἐκ καταχρήσεως), im eigentlichen und wahren Sinne (κυρίως) komme dieser Name blofs jener Seele zu, welche „in der Geistigkeit und Vernünftigkeit vollendet“ wird, also der Menschenseele [10]. Diese entfaltet nach dem Nyssener wohl eine dreifache Lebenstätigkeit: eine ernährende oder wachsende, eine sinnlich empfindende und eine vernünftige; aber, fährt er weiter, „deshalb soll niemand meinen, es seien drei Seelen in dem menschlichen Gebilde zusammengeschweifst“,

---

[1] Haffner 329. [2] 1, 209. [3] K. Fischer 7, 624.
[4] Vgl. auch Zeller 2, 1³, 732 mit Anm.
[5] Gr. Nyss. M. 44, 273 A. [6] Ebd. 176 C.
[7] Ebd. 144 D, 176 A. [8] Gr. Nyss. M. 45, 1144 B.
[9] Gr. Nyss. M. 44, 176 C. [10] Ebd. 176 C D.

sondern der Mensch hat „eine vernünftige immaterielle Seele“[1]. Und zwar ist bereits im Embryo „die Wesensform des in der Entstehung begriffenen Menschen der Kraft nach, aber verborgen gegenwärtig, weil es nicht möglich ist, dafs sie vor dem notwendigen Stufengang zum Vorschein komme; so ist zwar auch die vernünftige Seele darin, obgleich unbemerkbar“; es zeigt sich „weder das Denkvermögen (λογικόν) noch das Begehrungsvermögen (ἐπιθυμητικόν) noch der Mutaffekt (θυμοειδές)“, sondern zuerst regt sich „die vermehrende und ernährende Kraft; denn mehr läfst die geringe Entwicklung des Gefäfses nicht zu“, darauf erhebt sich die Empfindungskraft (αἰσθητικὴ χάρις), endlich „leuchtet die Denkkraft hervor, nicht auf einmal aber heraustretend, sondern mit der Ausbildung des Organs sorgfältig mitwachsend, immer soviel Frucht bringend, als die Kraft des Substrats (τοῦ ὑποκειμένου ἡ δύναμις) erlaubt“[2]. Durch die Vernunft nun unterscheidet sich der Mensch von den Tieren[3]. Aufser dieser intellektuellen Kraft und mit ihr unzertrennlich verbunden besitzen die Menschen ein Willensvermögen, das seinem Wesen nach Wahlvermögen und demnach frei ist. Kaum einen andern Punkt der Psychologie verficht Gregor so häufig[4] und energisch als die Freiheit seines Willens; sie ist ihm geradezu „das schönste und wertvollste“ unter allen Gütern des Menschen; daraus entspringt und erklärt sich Tugend und Laster, Verdienst und Schuld. Ähnlich feiert auch Basilius Verstand und freien Willen, wodurch der Mensch mehr ist als „die Chöre der Sterne, mehr als der Himmel und die Sonne, weil auf letzteren das Gesetz der Notwendigkeit lastet“[5].

3. Vernunft und freier Wille sind Fähigkeiten des Geistes (νοῦς); aber es gibt nach den Kappadoziern, wie bereits angedeutet, im Menschen auch noch ein niederes sinnliches Er-

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 176 B. [2] Ebd. 237 C (c. 29).
[3] Gr. Nyss. M. 45, 1169 AB; M. 46, 61 B.
[4] Gr. Nyss. M. 44, 136 (c. 4), 173 (c. 14), 348 C D, 877 A, 885 D; M. 45, 21 A; M. 46, 248 C D. [5] Bas. M. 29, 449 C.

kennens- (αἴσθησις, ἀντίληψις)[1] und Strebevermögen, welches sich äufsert teils als Konkupiszibilität (ἐπιθυμητικόν), teils als Iraszibilität (θυμοειδές, θυμικόν)[2]. Diesen Unterschied zwischen dem höheren und niederen Leben konstatiert und erörtert der Nyssener u. a. auch in seiner ersten Homilie zu Ekklesiastes[3]. Hier führt er aus, der Mensch bestehe aus zwei Wesensbestandteilen, und jedem (ἑκατέρῳ) komme Erkennen und Streben zu; die Tätigkeiten der Seele seien die höheren; doch wäre deshalb der Leib nicht zu verachten; denn von Gott wären Leib und Seele miteinander verbunden; das Sinnenleben (αἰσθητικὴ ζωή) solle das höhere unterstützen, auf dafs die Erkenntnis des Sichtbaren die Seele zur Erkenntnis der unsichtbaren Dinge führe und so der Mensch vom Erscheinenden zum Seienden, vom Vorübergehenden zum Bleibenden komme. In der Rede „De hominis opificio“ nennt er die niederen Funktionen im Menschen αἰσθητικὴ ἐνεργεία, den höheren Teil νοερὰ οὐσία[4] bezw. φύσις. Demnach verwertet der Nyssener sowohl die platonische Trias: λογιστικόν, θυμός und ἐπιθυμητικόν[5], als auch die aristotelische: θρεπτικόν, αἰσθητικόν und διανοητικόν[6]. Der Psychologie des Stagiriten schliefst er sich auch in dem Satze an, wonach zuerst die ernährende, dann die empfindende und schliefslich erst die denkende Seele hervortritt[7], sowie in der Unterscheidung des Strebevermögens in ein von der Vernunft begleitetes Begehren (βούλησις) und in ein der Vernunft bares (ἐπιθυμία)[8]. Doch stützt er sich auch auf den Apostel, welcher „den ernährenden Teil Leib, den empfindenden Seele, den denkfähigen Pneuma nennt“[9] und dreierlei Bestrebungen unterscheide: fleischliche, psychische und pneumatische[10]. Zugleich ersehen wir daraus, dafs der Kappadozier entgegen vielen neueren Philosophen wie Spinoza, Schelling, Hegel und be-

[1] Gr. Nyss. M. 44, 176 B, 137 C. [2] Ebd. 353 C.
[3] Ebd. 621 D. [4] Ebd. 144, 145.
[5] Windelband, Alte Phil. 124.
[6] Zeller 2, 2[3], 498 ff. [7] Ebd. 492 Anm. 3. [8] Ebd. 587.
[9] Gr. Nyss. M. 44, 148 D, Vgl. 1 Thess. 5, 23.
[10] Gr. Nyss. M. 44, 148 A. Vgl. 1 Kor. 3, 3 und 2, 14.

sonders Herbart, Wundt Anhänger jener Richtung war, welche im Mittelalter allgemein herrschte und wenigstens einen formalen Unterschied zwischen Seele und Seelenvermögen annahm. Nicht in Übereinstimmung befindet sich der Nyssener dagegen mit den mittelalterlichen Philosophen bezüglich der Belebung des menschlichen Leibes in dessen ersten Entwicklungsstadien; im Mittelalter trennten die meisten die „animatio" von der „conceptio", indem sie die vernünftige Menschenseele erst später an Stelle der früheren korrumpierten Wesensform treten liefsen; der Nyssener lehrt aber deutlich: „Es ist weder richtig, zu sagen, die Seele sei vor dem Leib, noch ohne Seele sei der Leib, sondern beide haben einen Anfang, der nach der höheren Rücksicht in dem Willen Gottes begründet ist, nach den andern aber auf der ‚generatio' beruht."[1] Damit hängt die Frage zusammen, ob der Nyssener Generatianist oder Kreatianist gewesen. Nicht wenige wollen aus seinen Schriften den Beweis liefern, dafs er dem Generatianismus gehuldigt, mehrere Autoren schreiben ihm, wohl mit gröfserem Rechte, kreatianistische Anschauungen zu[2]. Unzweifelhaft ist der andere Gregor Kreatianist. Deutlich ersehen wir dies schon aus den Worten: „Der sterbliche Vater ist nicht, wie behauptet wird, Urheber des ganzen Menschen, sondern blofs des Fleisches und Blutes, die beide vergänglich sind; die Seele aber ist ein Hauch des allmächtigen Gottes, der von aufsen in das menschliche Gebilde hineinkommt."[3] Mochten die drei Kappadozier mit Gregor Thaumaturgos grofse Verehrer des Origenes sein, so dafs sich Gregor von Nyssa[4] und vielleicht auch Gregor von Nazianz[5] ihm in der Lehre von einer allgemeinen Apokatastasis anschlossen, so treten beide Gregorii mit Entschiedenheit gegen die platonisch-origenistische Behauptung von der Präexistenz der Seelen auf;

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 236 B. [2] Hilt 51 ff.
[3] Gr. Naz. M. 37, 551 A f.
[4] M. 44, 201 (c. 21). Vgl. Hilt 280 ff.
[5] M. 36, 109 (c. 6).

der Nazianzener nennt sie „eine ungereimte Ansicht“[1]; der Nyssener bezeichnet sie als tadelnswert und als eine Nachwirkung von griechisch-heidnischen Grundsätzen, die gerade so zu verwerfen sei wie die Annahme von Seelenwanderungen[2]. Trotz dieser mannigfachen Vorzüge, die den Menschen auch jetzt noch zieren, war der Mensch einmal in einem noch besseren Zustand, aus welchem er aber durch eine Sünde gefallen ist, d. i. durch die Erbsünde. In verschiedenen Wendungen bringen die Kappadozier diese Lehre zum Ausdruck, z. B. wenn sie schreiben, der Mensch sei durch den Ungehorsam des ersten Menschen und den Trug des Teufels verworfen (κατακριθείς)[3], seitdem sei die menschliche Natur zum Bösen geneigt[4], weil durch den Stammvater „enterbt“[5], das Licht des Verstandes geschwächt und die Kraft des Willens gemindert wäre[6], überhaupt sei die Sünde Adams zu einer Quelle aller möglichen Leiden geworden[7], so dafs selbst die Kinder, die vor der Taufe sterben, wenn sie auch nicht gestraft würden, doch von dem gerechten Richter auch nicht beseligt werden könnten[8]. Jedoch ist diese Verderbnis der menschlichen Natur keine totale; wir haben auch jetzt noch Anlage und Kraft zum Guten, und zwar nach einer Stelle im gleichen Mafse wie zum Bösen (ἴσην δύναμιν)[9], nach einer andern überwiegt (πλεονάζει) in uns die Neigung zur Sünde[10]. Es zieht die Seele oft zum Bösen, oft aber auch zum Guten, indem sie einer Wage ähnlich gleiche Neigung zu beidem hat[11]. Basilius lehrt: „In uns liegen die Tugenden von Natur; mit ihnen ist die Seele nicht durch menschliche Belehrung, sondern schon von Natur aus verwandt; denn wie uns keine Lehre erst die Krankheit hassen lehre, sondern wie

---

[1] Gr. Naz. M. 36, 300 C. [2] Gr. Nyss. M. 44, 230 (c. 28).
[3] Gr. Naz. M. 35, 1145 B. [4] Bas., Ep. 290 (M. 32, 1029 B).
[5] Gr. Nyss. M. 45, 889 A.
[6] Gr. Nyss. M. 44, 397 B, 1164 C.
[7] Gr. Naz. M. 36, 317 B. [8] Ebd. 389 B.
[9] Gr. Nyss. M. 44, 873 D. [10] Ebd. 1215 C.
[11] Bas., Ad Is. 203 (M. 30, 465 B).

wir von selbst einen Abscheu vor dem haben, was Schmerz verursacht, ebenso weicht auch die Seele ohne allen Unterricht vor dem Bösen zurück. Ein jedes Laster ist eine Krankheit der Seele, die Tugend hingegen gleicht der Gesundheit; denn einige bestimmten die Gesundheit richtig, wenn sie sagten, sie sei der gute Zustand der naturgemäfsen Tätigkeit der Kräfte. Wer dieses auch von dem guten Zustand der Seele sagt, der wird das Richtige nicht verfehlen." [1] Hat der Mensch Neigung zum Bösen oder überwiegt sie gar in ihm, so mufs der Mensch erzogen werden.

4. Mit dieser Erziehungsbedürftigkeit hängt auch die Frage nach der Erziehungsfähigkeit zusammen. Zur Lösung dieser Frage mufs im Auge behalten werden, dafs Erziehen nicht gleichbedeutend mit Aufziehen, „kein blofses Abrichten, sondern Weckung, Anregung der inneren Kräfte ist, damit sie erwachen und erstarken, und so selbständig tätig werden" [2]. Soll der Mensch demnach wahrhaft erzogen werden können, so mufs er sich frei und bewufst ändern können. Diese Voraussetzung einer wahren Erziehung haben die Kappadozier schon dadurch angenommen, dafs sie dem Menschen Vernunft und freien Willen zugeschrieben haben, wie wir bereits gesehen. Sie beschäftigen sich aber auch eigens mit der Veränderungsfähigkeit des Menschen. Sie stellen zunächst fest, dafs der Mensch sich durch diese Potenz von Gott unterscheidet. Nach Gregor Nyssenus ist „unwandelbar von Natur einzig dasjenige, was nicht durch Schöpfung entstanden ist; alles dagegen, was durch die unerschaffene Natur aus dem Nichts in das Dasein gerufen wurde, bewegt sich in steter Veränderung, indem entweder, falls alles den richtigen Verlauf nimmt, eine Veränderung zum Bessern eintritt, oder aber, wenn der gerade Weg verlassen wird, eine Bewegung zum Gegenteil stattfindet" [3]. Einfach und kurz sagt er bei der Erklärung der

---

[1] Bas., Hex. hom. 9 c. 4 (M. 29, 196 B). — Nach Zeller (2, 1[3], 742) lehrte dies zumal Plato. [2] Krieg 167; vgl. 173.

[3] Gr. Nyss. M. 45, 40 B; vgl. 50 B f.

Psalmen: „Im Unterschied von der göttlichen Natur besitzt die menschliche eine Veränderungsfähigkeit — ἀλλοιωτικὴ ἐνέργεια — und zwar nach zwei Richtungen, sowohl zum Besser- als zum Schlechterwerden."[1] Schon damit gibt der Nyssener einen Unterschied zwischen der Veränderung des Menschen und der der rein materiellen Dinge an. Ausdrücklich bestimmt denselben Basilius, wenn er also schreibt: „Die Schöpfung teilt sich in zwei Klassen von Dingen: in körperliche und unkörperliche; die Körper sind ihrer Substanz nach der Veränderung unterworfen, die unkörperlichen der Tätigkeit und dem Willen nach; jedes vernünftige Geschöpf ist für Tugend und Laster empfänglich"[2]; der Mensch, weil er teils körperlich teils unkörperlich partizipiert an beiden Arten der Veränderung; darum soll „der innere Mensch von Tag zu Tag sich erneuern"[3]. Der Nyssener schreibt dem Menschen ebenfalls die Fähigkeit zu, eine innere „Metamorphose"[4] durchzumachen, und legt ihm deshalb die Pflicht auf, „eine Umgestaltung und einen Übergang vom Mindern zum Bessern"[5] anzustreben, überhaupt geistig zu wachsen.

Die Erziehung im engeren Sinne bezieht sich auf den Willen, dessen gute Regungen sie festigt und dessen schlimme sie korrigiert; der Unterricht geht mehr auf den Verstand. Und auch dieser kann entwickelt und bereichert werden. Der Nyssener vergleicht ihn deshalb mit einer weiten Ebene, weil er „so viele und erhabene Begriffe (νοήματα), Worte und Kenntnisse in sich aufnehmen kann"[6]. Doch das Unterrichten soll ein Bilden und Formen des Geistes sein, „ein inneres, geistiges Gestalten, das dem bloſsen Anlernen und Anlehren entgegengestellt ist"[7]. Was gelehrt und gelernt wird, soll Besitz, frei verfügbares Eigentum des Lernenden werden und sich ihm assimilieren. Diese Assimilation, welche die gegen-

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 500 A. [2] Bas. M. 29, 712 B.
[3] Bas. M. 29, 389 C. [4] Gr. Nyss. M. 44, 876 D.
[5] Ebd. 989 C. [6] Ebd. 840 D.
[7] Willmann, Did. 1, 21.

wärtige Pädagogik so bestimmt fordert, war der Sache nach den Kappadoziern wohl bekannt. Sie drücken sich darüber in anschaulichen Gleichnissen aus. So vergleicht Basilius den menschlichen Geist mit dem Weinstock, weil „er sich alles Umliegende zu seiner Nahrung aneignet“ [1]. Fast denselben Vergleich wendet der Nyssener an, indem er darlegt: „Wie die Pflanzen aus dem Erdreich Säfte zu gewinnen wissen, so vermag die Seele aus materiellen Dingen vieles zu ziehen, was sie erhält und befruchtet.“ [2] Ebenso trefflich veranschaulichen die Kappadozier die Assimilation noch durch das Bild von der Nahrung. Der Nazianzener erklärt, in der Heiligen Schrift oftmals den Ausdruck „Eingeweide“ für die Seele zu finden; als eine der möglichen Erklärungsweisen dieses Gebrauches führt er an: „Was für den Leib die Speise, das ist das Wort für die Seele.“ [3] Der Nyssener erklärt, wie die vernunftlosen Tiere vom Grase, so werde der vernünftige Mensch vom Worte der Wahrheit genährt [4]. Basilius schreibt: „Gleichwie der Mensch zweifach ist, da er aus Leib und Seele besteht, ebenso sind auch seine Speisen zweifach und machen, dem Wesen beider entsprechend, das, was durch sie genährt wird, zu dem ihm eigenen Wirken kräftiger.“ [5] Der nämliche Autor mahnt einmal seine Zuhörer am Schlusse der Predigt, das Gehörte fleifsig zu überdenken und so durch ernste Betrachtung wie „durch eine Verkochung die Verdauung des Nützlichen zu bewerkstelligen“ [6]. Hierher gehört es dann auch, dafs die Kappadozier den Unterricht ein geistiges oder ein fröhliches Mahl nennen [7].

Solche Beschaffenheit hat das Subjekt, mit dem es die Erziehung zu tun hat, in den Augen unserer Autoren. Nun erhebt sich die ebenso wichtige Frage, welchem Ziele sie dasselbe entgegengeführt wissen wollen.

---

[1] Bas., Ad Is. 21 (M. 30, 156 C). [2] Gr. Nyss. M. 44, 873 B.
[3] Gr. Naz. M. 35, 965 A. [4] Gr. Nyss. M. 44, 884 A.
[5] Bas. M. 30, 181 BC. [6] Bas., Hex. hom. 3, c. 10 (M. 29, 77 B).
[7] Gr. Naz. M. 35, 1171 B; Bas. M. 29, 77 B.

2. Ziel des Menschen.

1. Auf dem Boden des Christentums stehend, betrachten die Kappadozier als Endziel des Menschen die ewige Seligkeit in Gott. Darum ist ihnen die Erde blofs die Stätte, die wir durchpilgern müssen, während der Himmel als das wahre Vaterland, die eigentliche Heimat erscheint[1]. Selbst polemisch wird diese Ansicht von der Endbestimmung des Menschen aufgestellt. So lesen wir bei Basilius: „Auch einige Nichtchristen haben sich vom Ziel des Menschen eine Vorstellung gemacht und über dieses Ziel mehrere Ansichten ausgesprochen; die einen nämlich haben die Behauptung aufgestellt, das Ziel sei die Einsicht (ἐπιστήμη), die andern, die praktische Tüchtigkeit (ἡ πρακτικὴ ἐνεργεία), wieder andere hielten dafür, es bestehe darin, dafs man Leib und Leben verschieden gebrauche (τὸ διαφόρως χρῆσθαι); vierte haben den Tieren ähnlich die Lust als das Ziel bezeichnet. Uns aber ist das Ziel, wegen dessen wir alles tun und zu dem wir eilen, das selige Leben in der künftigen Welt, welches erreicht wird, wenn Gott unser Herr und König ist; denn für die vernünftige Natur kann nichts Besseres ersonnen werden und dazu fordet uns der Apostel auf."[2] Vier Anschauungen, welche aufserhalb der Offenbarung im Laufe der Zeit über das Ziel des Menschen entstanden sind, stellt Basilius demnach der christlichen gegenüber, und zwar scheint er uns hier, wie es auch schon die Darstellung nahelegt, einen umfassenden allgemeinen Überblick über die hauptsächlichsten Telosformen geben zu wollen, die im Laufe der Geschichte hervortreten. Die erste, welche der Kirchenvater aufstellt, die ἐπιστήμη, kommt allerdings dem Griechentume überhaupt zu. Verständnis und Einsicht war der Ausgangs- und Zielpunkt der Kosmologen bei ihrem Suchen nach der ἀρχή, und als ihre Nachfolger sich auf die anthropologischen Probleme warfen, da endigten ihre Bestrebungen mit dem

[1] Gr. Nyss. M. 46, 814 A: Bas. M. 29. 192 B.
[2] Bas. M. 29, 432 A.

sokratischen Prinzip, dafs Tüchtigkeit wesentlich Einsicht sei. Im Hinblick auf die danach auftretenden grofsen Systematiker repräsentiert nach Windelband Demokrit den wesentlich theoretischen Rationalismus, Plato den wesentlich ethischen Rationalismus[1]. Daher kann Zeller mit Recht als „Familienähnlichkeit" der zahlreichen, wenn auch sehr verschieden gestalteten griechischen Philosopheme die „reine Ursprünglichkeit und Objektivität" ihres Denkens und dessen Freiheit bezeichnen, mit der sie sich nicht an religiöse Überlieferungen oder traditionelle Autoritäten wie die alten orientalischen Spekulationen, sondern an die Dinge selbst wandten[2]. Doch am umfassendsten hat Aristoteles die ἐπιστήμη als die eigentliche Bestimmung des Menschen aufgefafst. Hatte er in seiner Theologie Gott als νόησις νοήσεως dargestellt, so kam er in seiner Anthropologie zu dem Satz: „Ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος", d. h. der letzte Zweck des menschlichen Daseins ist die Ausbildung der Vernunft[3]. Wir können daher an unserer Stelle eine Polemik gegen Aristoteles und seine Schule erblicken. Die zweite Telosform, welche von Basilius angegeben wird, die praktische Energie, kam allerdings am vollsten bei den Römern zur Geltung, welche zwar wenn auch später mit Philosophie sich beschäftigten, „den wissenschaftlichen Meinungen als solchen dagegen, wenn sich von ihnen kein erheblicher Einflufs auf das menschliche Leben wahrnehmen liefs, keine Bedeutung beizulegen"[4] pflegten. Näher wird aber für Basilius als Quelle für seine Darlegung die stoische Schule gelegen sein. Chrysippus wenigstens „tadelt bei Plutarch (De Stoic. repug. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, dafs dieselben im Grunde nur einem feineren Hedonismus huldigen[5];" demgemäfs gibt auch Zeller als stoisches Ziel die auf vernünftiger Einsicht beruhende Willenskraft an[6]. Als die dritte Telosform, welche aufserhalb der Offenbarung aufgestellt

---

[1] Windelband 86.
[2] Zeller 2, 1⁵, 121, 123, 125, 131 f.
[3] Ebd. 2, 2³, 730, Anm. 6. [4] Ebd. 3, 1³, 539; vgl. 533.
[5] Überweg-Heinze 1, 272. [6] Zeller 3, 1³, 237.

würde, bezeichnet Basilius den verschiedenartigen Gebrauch des Leibes und Lebens. Wir werden wohl kaum irren, wenn wir diesen Ausdruck auf die Sophisten und Skeptiker beziehen: beide Richtungen haben die Grundanschauung, daſs man mit Leib und Leben verschieden, d. h. so oder auch anders, also einfach willkürlich verfahren könne. Nach Gomperz[1] hatte schon Heraklit von seinem Paradoxon auf dem ontologischen Gebiete: „Wir sind und sind nicht", für das moralische den Schluſs gezogen: „Gut und schlecht ist dasselbe." In Anlehnung an ihn sprachen die ersten Sophisten, wie Protagoras, Gorgias, Hippias und Prodikus, nur im allgemeinen den Satz aus, daſs der Mensch das Maſs aller Dinge sei; ihre Nachfolger, wie Kallikles und Thrasymachus, scheuten sich jedoch nicht, ausdrücklich Recht und Sitte nicht auf die Physis, sondern nur auf eine Thesis zurückzuführen und als Toren und Schwächlinge jene zu erklären, die sich durch solche Gesetze gebunden glauben[2]. Eine ähnliche Entwicklung bemerken wir bei der späteren Skepsis. Hatte sich Pyrrho mit der Erklärung begnügt, der Weise werde sich an das Herkommen halten, freilich mit dem Bewuſstsein, daſs ein solches Vorgehen nicht auf dem Grunde einer sichern Überzeugung beruhe, so ist in den Augen des Karneades jeder ein Tor, der die Gerechtigkeit dem alleinigen unbedingten Zweck, dem Vorteil, vorziehe[3]. So äuſsert er sich wenigstens in dem einen seiner bekannten Vorträge in Rom, während er in den andern wieder für objektive Sittlichkeit eintrat[4]. Die vierte Telosform, welche Basilius der christlichen gegenüberstellt, der Hedonismus, war vorzüglich in Aristippus und Epikur vertreten; denn beide Schulhäupter kamen darin überein, daſs nach ihnen das einzige unbedingte Gut die Lust, das einzige

---

[1] Gomperz 57; vgl. 63.

[2] Zeller 1, 2⁵, 1118 ff. und Windelband 59. Vgl. Theodor d. Atheisten, der alle sittlichen und rechtlichen Vorschriften nur als Satzungen gelten lassen wollte, an die sich nur die Masse kehrt (Windelband 65) und die kynische Schule (ebd. 67).

[3] Zeller 3, 1³, 512; vgl. 475, 521.

[4] Zeller, Grundriſs 242.

unbedingte Übel der Schmerz sei; sie unterschieden sich nur darin, daſs Aristippus vor allem den Sinnengenuſs und die momentane Befriedigung ins Auge faſste, während Epikur der dauernden Befriedigung und den geistigen Genüssen den Vorzug gab [1]. Diesen vier nichtchristlichen Auffassungen bezüglich des menschlichen Endzieles stellt Basilius die christliche gegenüber, die dasselbe in den Besitz Gottes und die damit verbundene ewige Seligkeit verlegt. Nicht übersehen dürfen wir dabei die Begründung, die der Autor beifügt; er schlieſst nämlich mit der Erklärung, daſs das angegebene Ziel einerseits das höchste Gut für die vernünftige Natur sei, anderseits vom Apostel, dem Zeugen der göttlichen Offenbarung, verkündigt wird. Ein und dieselbe Forderung wird bald mit dem göttlichen Gebot, bald mit dem Naturgesetz begründet [2]. Demnach ist das angebene Ziel für Basilius eine Forderung sowohl der natürlichen als auch der geoffenbarten göttlichen Moral, m. a. W. sowohl der autonomen als der heteronomen bezw. theonomen Moral. Beide sind nach seiner Auffassung nicht entgegengesetzt, sondern in bester Harmonie. Das Naturgesetz ist in ihren Augen eo ipso göttliches Gesetz, weil ihnen Schöpfer und Gesetzgeber ein und derselbe Gott ist, der dann auch in seinen positiven Geboten, in der Offenbarung nicht nach Laune und Willkür schalten kann, sondern mit Rücksicht auf sein Werk, d. i. Menschennatur. Ähnliches finden wir bei den Stoikern. Diese hielten es für völlig übereinstimmend, wenn sie als oberste Maxime das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν [3] ausgaben und zugleich das ἕπεσθαι τοῖς θεοῖς oder auch ἕπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ [4]. Das nämliche ist der Fall bei Klemens von Alexandrien, bei welchem bald der menschliche λόγος, bald der ewige λόγος als Richtschnur des Handelns

---

[1] Windelband 67, 135.

[2] Gr. Nyss. M. 44, 1189 B u. 664 C.

[3] Überweg-Heinze 1, 272.

[4] Bonhöffer 2, 2 u. 6. Vgl. Dörings Abhandlung: „Doxographisches zur Lehre v. Telos“, in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 101 S. 165.

aufgestellt wird. Einmal schreibt er: „Das Gebot der Handlungen beherrscht der gesetzgebende Logos; für die Leidenschaften aber ist der überredende Logos der Arzt, im Grunde ist alles das nur der eine Logos . . . wir wollen ihn mit einem Worte Pädagog nennen.“ [1] Das andere Mal lesen wir bei ihm: „Die Tugend besteht in der Vernunft, die uns der Pädagog als Prinzip des Handelns gegeben hat“ [2]; desgleichen: „Was wider die Vernunft geht, ist Sünde“ [3], und dementsprechend: „Die Tugend ist eine durch die Vernunft bewirkte harmonische Verfassung der Seele, die in der gesamten Lebensführung zum Ausdruck kommt.“ [4] Vom Christen verlangt er „die Tätigkeit einer vernünftigen Seele, entsprechend einem richtigen Urteil, zur vollen Erscheinung gebracht durch den mitverbundenen und mittätigen Körper“, und etwas später doch wieder „ein gegen Gott und Christus gehorsames Leben, das hingeordnet ist auf das ewige Leben“ [5]. Also die erste und zweite Forderung stehen ihm in Einklang.

2. Die himmlische Ehre ist es demnach, die der Christ sucht, nur eine Krone, die er ersehnt: „die Krone der Gerechtigkeit“ [6]. Soll aber der Mensch wirklich die Seligkeit erlangen, so mufs er schon hienieden Gott verherrlichen durch Ausführung des Willens seines Schöpfers, wodurch die sittliche Vervollkommnung der Seele gegeben ist. Der Nyssener möchte daher jedem zurufen: „Du bist zu nichts anderem geschaffen als zur Ehre Gottes.“ [7] Dessen Ebenbild soll der einzelne immer mehr an sich ausprägen; denn das ist unsere vornehmste Aufgabe, „Gott ähnlich zu werden“ [8]. Aus diesem Grunde sollen wir auch „genau unseres Schöpfers Eigenschaften betrachten, damit wir mit dem Vater gleiche Gestalt und Bildung annehmen und als seine wahren Kinder erscheinen; . . . denn ein bedenklicher Vorwurf ist ein unechter und unter-

---

[1] Clem. Alex., Paed. 1, c. 1 (M. 8, 249 A). Vgl. ebd. 3, c. 7 (M. 8, 609 B). [2] Ebd. 3, c. 6 (M. 8, 605 A).
[3] Ebd. 1, c. 13 (M. 8, 372 A). [4] Ebd. (M. 8, 372 B).
[5] Ebd. (M. 8, 376 A). [6] Bas. M. 31, 513 B.
[7] Gr. Nyss. M. 44, 281 B. [8] Bas. M. 32, 69 B.

schobener Sohn, der in seinen Werken den Adel seines Vaters Lügen straft"[1]. Deshalb trägt jeder Mensch das Naturgesetz in seinem Herzen[2]; zudem hat Gott noch seine positiven Gesetze durch die Offenbarung gegeben, namentlich ist der Dekalog „eine Schule der Tugend"[3].

3. Doch nicht allein lebt der Mensch auf Erden. In grofser Menge treten schon „bestimmende und einflufsreiche Mächte an das Kind heran aus der vielgestaltigen Menschenwelt oder der Gesellschaft mit all ihren Abstufungen und Verbänden: es ist die Familie, der das Kind angehört und in der es aufwächst; es sind Gemeinde und Staat, Land und Volk"[4]. Welche Stellung nimmt das Kind, der einzelne zur Gesellschaft mit ihren Gliederungen und diese wieder zu ihm ein? Von durchgreifenden Folgen ist die Antwort auf diese Frage. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte K. Schmidt die Geschichte der Pädagogik in zwei grofse Hälften einteilen: die erstere vor Christus bezeichnet er „als die Weltepoche der nationalen Erziehung, die zweite als die der humanen." Die Wertung des menschlichen Individuums und seines Verhältnisses zu den verschiedenen sozialen Gebilden ist geradezu charakteristisch für die Zeit christlicher und nichtchristlicher Erziehung. Nach der übersichtlichen Darstellung des eben genannten Pädagogen erscheint „das Individuum in China als Mittel zur Darstellung der Familienidee an einem ganzen Volke, in Indien als Mittel zur Erhaltung der Kaste, in Persien geht es als ein verhältnismäfsiges Nichts im Staate auf, und in Ägypten wird es das Material, das zur Darstellung priesterlicher Träumerei erforderlich ist". In Griechenland ward endlich „die menschliche Individualität in erster Linie als Zweck und nicht mehr als blofses Mittel zum Zweck erfafst. Demgemäfs formieren sich alle menschlichen, sozialen und staatlichen Zustände, gestaltet sich die ganze Erziehung. Diese Befreiung der menschlichen Individualität tritt auf mit einem

---

[1] Gr. Nyss. M. 46, 597 A. [2] Gr. Nyss. M. 44, 397 B.
[3] Ebd. 317 B. [4] Krieg 163.

Glanze, der noch heute die Aufmerksamkeit auf sich zieht“ [1]. Doch mochte man in Hellas ästhetische Individualität, in Rom praktische in Erziehung und Bildung anstreben, so blieb doch auch in den klassischen Völkern der Mensch noch vorzugsweise Mittel, wenn er auch aufhörte, blofses Mittel zu sein; eine volle Befreiung der Individualität war auch hier noch nicht gegeben. Deshalb äufsert sich auch Schmidt an einer andern Stelle: „Im Heidentum galt der Mensch nur als Mittel für anderes, für die Zwecke des Staates, und nur insofern wurde ihm Wert beigelegt, inwieweit er für den Staat, für das Vaterland arbeitete.“ [2] Ebenso urteilt Grasberger [3] scharf und klar: „Staat und Herr waren die herrschenden Begriffe, der Staat beengte durch den Bürger den Menschen, der Herr vernichtete den Begriff Mensch durch den Sklaven. Unter ganz bestimmten Voraussetzungen lieferte freilich auch das antike Staatswesen ganze und volle Menschen; aber immer nur für eine beschränkte Periode, und zwar unter Ausschliefsung, Beeinträchtigung und selbst Vernichtung anderer Staaten bezw. anderer Gesellschaften und Personen.“ Und Mommsen sieht sogar einen „gänzlichen Mangel alles Individuums in dem italischen und vor allem in dem römischen Wesen“ hervortreten. In seinem Lapidarstil schreibt er: „Im römischen Gemeinwesen kommt es auf keinen Menschen besonders an, weder auf den Soldaten noch auf den Feldherrn, und unter der starren sittlich-polizeilichen Zucht wird jede Eigenartigkeit des menschlichen Wesens erstickt. . . . Wie das Grab in gleicher Weise über dem bedeutenden wie über dem geringen Menschen sich schliefst, so steht auch in der römischen Bürgermeisterliste der nichtige Junker neben dem grofsen Staatsmann.“ [4] Bis zu welchem Grade die Schätzung des Individuums vom staatlichen Gesichtspunkte abhing, beweist am handgreiflichsten die Aussetzung schwächlicher Kinder, welche für Griechenland sogar in die Erziehungs-

---

[1] K. Schmidt 1, 141. [2] Ebd. 2, 2 f.
[3] 3, 555. [4] Mommsen 1, 454, 456, 457.

theorien eines Plato[1] und Aristoteles[2] überging. Hinsichtlich Roms findet Schmidt[3], dafs „die Aussetzung und Tötung Neugeborener selbst in angesehenen Familien nicht selten" vorkam. Nicht weniger deutlich zeigt sich der geringe Wert des menschlichen Individuums in der Sklaverei, die allenthalben verbreitet war. Ganz anders wurde es im und mit dem Christentum. In diesem wird der Wert des Menschen „nicht erst durch seine Beziehung zum Staate oder zu einer andern sozialen Gemeinschaft bestimmt, vielmehr ruht derselbe im Wesen der Persönlichkeit an sich und ihrer Beziehung zu Gott. Hierin ist im Prinzip die Sklaverei und die Aussetzung sowie die schrankenlose väterliche Gewalt der vor- und aufserchristlichen Welt abgestellt"[4]. Auf dem Boden des Christentums stehend betonen die Kappadozier das Recht der Individualität und begründen es zumal mit der Würde, die jeder Mensch als Ebenbild Gottes hat, mit seiner hohen, ewigen Bestimmung und seinem freiem Willen. Der Nyssener erklärt: „Die heidnischen Philosophen wollten den Menschen dadurch ehren, dafs sie ihn eine Welt im kleinen nannten. Doch was ist es Grofses, den Menschen für ein Gleichnis und Gepräge der Welt, des umlaufenden Himmels, der veränderlichen Erde zu halten? Worin besteht aber nach kirchlicher Lehre die Gröfse des Menschen? Nicht in der Ähnlichkeit mit der geschaffenen Welt, sondern in der Gestaltung nach der schaffenden Natur."[5] Der Nazianzener ruft denen, welche Macht und Ansehen haben, zu: „Du bist Gottes Ebenbild, aber auch jeder deiner Untergebenen ist Gottes Ebenbild, das hier gepflegt, aber in ein anderes Leben versetzt werden soll. Ehre die Verwandtschaft, habe Achtung vor dem Urbild."[6] Die dritte Quelle des absoluten Wertes eines jeden menschlichen Wesens, die Willensfreiheit, erörtert besonders der Nyssener: „Deutlich ergibt sich die selbständige und unabhängige Macht, die der Herr der Natur in die mensch-

[1] Kapp 384, 394. [2] Ebd. 120, 256.
[3] K. Schmidt 1, 379. [4] Krieg 69.
[5] Gr. Nyss. M. 44, 180 A B. [6] Gr. Naz. M. 35, 976 B.

liche Natur gelegt hat, daraus, dafs alles von unserem Willen abhängt, sowohl Gutes als Schlechtes; der Richterstuhl Gottes teilt durch unbestechliches und gerechtes Urteil nach dem Urteil, das wir über uns selbst gefällt haben, einem jeden das zu, was einer sich selbst gewährt . . . den einen ewiges Leben, den andern Zorn und Trübsal."[1] Folgerichtig verurteilt er aufs schärfste die Sklaverei. Er führt aus: „Derjenige, der das Ganze ordnet, hat festgesetzt, dafs nur die unvernünftige Natur dem Menschen dienstbar sei . . ., den Menschen aber hat er mit Freiheit geschmückt und begnadigt; deshalb steht dir nach dem natürlichen Rechte jener gleich, welcher dir durch gesetzliches Herkommen unterworfen ist; er hat weder durch dich sein Dasein, noch lebt er durch dich."[2] Ein anderes Mal erklärt er, dafs die Sklaverei „das Naturgesetz auf den Kopf stellt (ἀνατρέπειν)"[3]. Einen grofsartigen Sieg feierte das Prinzip der Individualität auch in jenem Institut, welches die Kappadozier mit aller Macht beförderten, in dem Mönchs- und Klosterwesen. Aristoteles hatte als obersten Grundsatz aufgestellt: „Der einzelne Mensch hat nur im Staate und durch denselben eine Bedeutung, ohne ihn aber keine; alle praktische Philosophie ist nur eine politische. Diese Anschauung vertrat der Stagirite mit solcher Konsequenz, dafs er lehrte, aufserhalb der Gesellschaft werde der Mensch entweder zu einem Tier oder zu einem Gott; er bedarf derselben absolut, um Mensch zu sein."[4] Demgegenüber huldigten die Kappadozier der Anschauung, dafs der Mensch das Mönchs- oder das Klosterleben wählen kann, ohne dadurch der Menschenwürde den geringsten Eintrag zu tun. Darum können wir in diesem Punkte uns an Harnack anschliefsen, wenn er sagt: „Im Mönchtum ist das Individuum gerettet worden aus der Gesellschaft und der gemeinsamen Gewohnheit, ist befreit und gehoben worden zu edler Selbständigkeit und Menschlichkeit."[5]

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 1256 B. [2] Ebd. 1189 C.
[3] Ebd. 664 C D. [4] H. Schmidt 7, 12.
[5] Harnack, Das Mönchtum 7.

4. Allerdings als der Staat weder in Griechenland noch in Italien leistete, was man von ihm hoffte, da wurde mit der Staatsethik gebrochen, und an ihre Stelle trat eine Individualethik, jedoch eine solche, welche die sozialen Pflichten gar nicht oder zu wenig betonte, die Ethik der Selbstgenügsamkeit. Die späteren Durchschnittsstoiker raten „vom Eintritt in das Familienleben und in die politische Tätigkeit ab, und dem Epikureer genügte die Verantwortlichkeit, welche Ehe und die öffentliche Wirksamkeit mit sich bringen, um sich gegen beide sehr skeptisch zu verhalten, gestützt auf das λάθε βιώσας des Meisters“[1]. Den Kappadoziern aber bedeutet die Individualisierung keine Isolierung; sie betonen neben und mit dem Individual- auch das Sozialprinzip mit allem Nachdruck, so dafs wir in manchen Sätzen den Widerhall platonischer und aristotelischer Anschauungen zu hören glauben. Plato nämlich, der überhaupt an der Spitze der pädagogischen Literatur steht, spricht das soziale Prinzip einmal mit den Worten aus: „Wir sollen Kinder erzeugen und erziehen, indem wir die Fackel des Lebens weitergeben, auf dafs ein Geschlecht nach dem andern erwachse, den Göttern zu dienen nach Gesetz und Brauch.“[2] In der Rede auf seinen dahingeschiedenen Bruder Cäsarius schreibt aber Gregor von Nazianz von seiner Mutter, sie sei, nachdem sie „von ihren Ahnen die Frömmigkeit als wesentliches und natürliches Erbe empfangen habe“, von Gott angewiesen worden, dieselbe „nicht blofs für sich zu bewahren, sondern auch ihren Kindern zu übermitteln, auf dafs durch heilige Sprossen eine wahrhaft heilige Schar entstünde“[3]. Wenn auch der höhere Standpunkt des Christentums bestimmt hervortritt, so spricht doch der Kirchenvater in den angeführten Worten die Grundidee der platonischen Stelle aus, den Gedanken, dafs die Kinderzucht eine religiös-soziale Pflicht sei, dafs eine Generation der andern all ihre Güter, die materiellen wie die geistigen, die irdischen

---

[1] Windelband 141. [2] Willmann, Did. 1, 29.
[3] Gr. Naz. M. 35, 757 D f.

wie die überirdischen, als Schätze der Gesamtheit zu überliefern habe. Desgleichen werden wir an Aristoteles, dessen Pädagogik, wie schon angedeutet, durchaus sozialphilosophischer Natur ist[1], lebhaft erinnert, wenn wir bei Basilius lesen: „Wer weifs nicht, dafs der Mensch ein zahmes, geselliges Geschöpf ist, und nicht ein einsam lebendes und wildes Wesen? Nichts ist unserer Natur so eigen, wie dieses, dafs wir gesellig miteinander leben, einander bedürfen und unsere Stammesgenossen lieben. Wozu uns also der Herr selbst die Keime gegeben, daran fordert er notwendig auch die Früchte, indem er sagt: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dafs ihr einander liebet."[2] Auch in der evangelischen Parabel von den Talenten sieht Basilius die Mahnung enthalten, dafs ein jeder die Gabe, welche er von Gott zu empfangen gewürdigt wurde, zur Wohltat und zum Nutzen mehrerer verwende und dadurch vervielfache; denn es gibt niemand, der an der Güte Gottes nicht teilhaben sollte[3]. Daher verdienen denn auch nicht geringen Tadel diejenigen, welche zwar „die Gabe der Einsicht und Weisheit" empfangen haben, aber davon andern nicht mitteilen; „denn eine verborgen gehaltene Weisheit und ein vergrabener Schatz, wozu nützen beide?"[4] Aufser dem gegenseitigen Bedürfnis und Nutzen verpflichtet auch natürliche bezw. übernatürliche Verwandtschaft die Menschen zu sozialer Tätigkeit. Basilius legt dies mit den Worten dar: „Wir sind alle Verwandte, alle Brüder eines Vaters. Suchest du den geistigen Vater, so ist es der Vater im Himmel; fragst du nach der irdischen Abkunft, so ist unsere Mutter die Erde, indem wir alle aus demselben Lehm gestaltet sind. Demnach ist die fleischliche Natur verschwistert, verschwistert auch die Geburt nach dem Geiste; der Nächste hat von dem ersten Menschen eben dasselbe Blut wie du, und erhielt vom Herrn dieselbe Gnade."[5] Er weist

---

[1] Willmann, Did. 1, 29. [2] Bas. M. 31, 916 D.
[3] Ebd. 1252 C. [4] Bas. M. 30, 413 B.
[5] Bas. M. 31, 1441 A. (?)

auch noch auf folgendes hin: „Schon durch den Bau unseres Körpers hat uns der Herr die Notwendigkeit der Gemeinschaftlichkeit gelehrt; wenn ich selbst auf diese unsere Glieder sehe, wie keines derselben für sich allein zu handeln im stande ist, wie kann ich glauben, dafs ich selbst mir genüge zu den Geschäften des Lebens? Denn auch der Fufs kann nicht sicher schreiten, wenn der andere ihn nicht unterstützt. Auch das Auge kann nicht richtig sehen, wenn es nicht das zweite zur Teilnahme hat; ebenso ist das Gehör genauer, wenn es durch die beiden Ohren die Stimme aufnimmt; und stärker ist das Erfassen, wenn die Finger zusammen wirken. Überhaupt sehe ich, dafs nichts von dem, was aus freiem Willen geschieht, ohne Zusammenwirken vollbracht wird, ja selbst das Gebet ist schwächer, wenn es nicht solche hat, die mit einstimmen." [1] Endlich sucht Basilius durch den Hinweis auf das Tierleben die Erkenntnis der sozialen Bande und Pflichten zu fördern. So sagt er in einer Homilie: „Weder lebt die Ameise für sich allein, noch die Biene getrennt von den andern; sie leben in Gesellschaft und fliegen in Gesellschaft. Nie hast du eine Biene allein fliegen sehen; nicht beneiden sie einander um die Blumen, gemeinsam fliegen sie zur Wiese, gemeinsam kehren sie in ihre Zellen zurück; jede teilt die Frucht ihrer Arbeit mit den übrigen." [2] Der Nyssener macht darauf aufmerksam, wie Gott nicht selten Wunder gewirkt habe, um die Weisheit der Heiligen ans Tageslicht zu ziehen, damit „sie nicht ohne Nutzen für die Allgemeinheit verloren gehe" [3]. Der Nazianzener verläfst selbst die Einsamkeit, um da für das allgemeine Wohl tätig zu sein, wohin die Augen der Welt gerichtet waren; von ihm sind auch mehrere Briefe erhalten, durch welche er Verständnis für das Grofse und Ganze wecken will. Um des allgemeinen Nutzens willen ist er bereit, wie ein zweiter Jonas sich in die Tiefe zu stürzen, ohne im geringsten für sein eigenes Wohl zu fürchten. Geleitet

---

[1] Bas., Ep. 97 (M. 32, 493 A B). [2] Bas. M. 31, 1505 D. (?)
[3] Gr. Nyss. M. 44, 172 C.

von der Anschauung, dafs des einzelnen Wohl dem allgemeinen untergeordnet werden müsse, weist Basilius dem Bruder und dem Freund nur eine unbedeutende Diözese an, auf dafs „nicht der Ort den Mann, sondern der Mann den Ort grofs mache“[1]. Bei der Weltanschauung, auf welcher die Kappadozier stehen, schliefsen sich Arbeit und Dienst für Gott und die Menschheit, für Himmel und Erde, für Kirche und Staat nicht aus, sondern lassen sich ganz gut vereinigen. Nach Basilius besteht nämlich gleichsam ein Kreislauf zwischen Gottes- und Nächstenliebe, zwischen Himmel und Erde. Er schreibt also: „Durch das erste Gebot der Gottesliebe erfüllen wir auch das zweite, und durch das zweite (der Menschenliebe) kehren wir zum ersten zurück. Wer den Herrn liebt, der erfüllt auch die gebotene Liebe zum Nächsten, und wer den Nächsten liebt, der erfüllt auch die Liebe gegen Gott, weil letzterer es so annimmt, als wenn er die Liebe selbst empfangen hätte.“[2] Darum darf jener, welcher „nach dem Gebote der Liebe wandeln und das Gesetz Christi erfüllen will, sich nicht von der Verbindung mit den Brüdern ausschliefsen“[3]. Vor ihm hatte auch Klemens von Alexandrien das Christentum „zweihufig“ genannt, indem es uns für das Diesseits und für das Jenseits bereite[4], und geschrieben: „Man kann ein Hörer der göttlichen Weisheit sein und zugleich den Pflichten seiner bürgerlichen Stellung nachkommen, und man ist nicht verhindert, in der Welt zu leben nach der rechten, gottgefälligen Weise.“[5] Ebensowenig findet nach den Kappadoziern eine Dissonanz zwischen Nächsten- und Selbstliebe, zwischen Egoismus und Altruismus statt. Sie wissen die sympathischen und idiopathischen Strebungen, um mit Shaftesbury zu reden, wohl zu vereinigen. Nach Basilius vervielfältigt geradezu der Mensch seine Gaben dadurch, dafs er sie mitteilt[6]; auch nach dem Nazianzener ist mit der Hebung des öffentlichen

---

[1] Bas., Ep. 98 (M. 32, 497 A). [2] Bas. M. 31, 917 B.
[3] Bas., Ep. 65 (M. 32, 421 C D).
[4] Clem. Alex., Paed. 3, c. 11 (M. 8, 656 B).
[5] Ebd. (M. 8, 656 C). [6] Bas. M. 31, 932 B.

Wohles die des privaten verbunden[1], bei Isolierung aber „bleibt einerseits das, was wir schon besitzen, unnütz, anderseits wird das, was wir noch nicht haben, auch nicht erlangt“[2]. Ja nach Basilius können wir überhaupt nichts Gutes tun, ohne zugleich den Mitmenschen zu nützen; er schreibt: „Dein sind die schönen Handlungen (κατορθώματα) des Nächsten, wie auch die deinigen sein sind.“[3] An der Lösung dieses Problems wurde auch schon vorher gearbeitet. Bei Aristoteles wird nach Zeller die Frage, ob man sich oder den Freund mehr lieben solle, dahin entschieden: ein wirklicher Widerstreit zwischen beiden Anforderungen könne gar nicht entstehen; denn die wahre Selbstliebe bestehe darin, dafs man das Beste, das sittlich Schöne und Grofse für sich begehre; dies aber werde jedem um so reichlicher zu teil, je gröfser seine Opfer für den Freund seien[4]. Unter den Stoikern behandelte zumal Epiktet die Synthese zwischen egoistischen und altruistischen Motiven. Nach ihm ist „jedes Wesen so geschaffen, dafs es um seinetwillen alles tut . . . auch Zeus tut schliefslich alles um seiner selbst willen. Aber wenn er der Pluvius und Frugifer sein will, so mufs er wohltätig sein, um jene Attribute zu verdienen. Und auch die Natur des Vernunftwesens hat er so eingerichtet, dafs es keines seiner ihm eigentümlichen Güter teilhaftig werden kann, ohne zugleich zum allgemeinen Nutzen beizutragen. Auf diese Weise wird die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten nicht verletzt, auch wenn jemand alles um seiner selbst willen tut“[5]. Bei der grofsen Verwandtschaft des Klemens von Alexandrien mit den Stoikern ist es nicht unwahrscheinlich, dafs ihre Anschauung in diesem Punkte auf ihn übergegangen ist. Nach ihm beziehen sich die göttlichen Gebote „sowohl auf uns als auf unsere Mitmenschen, die letzteren wenden sich wieder auf uns zurück, wie wenn jemand mit dem Ball spielt und der-

---

[1] Gr. Naz., Ep. 133, 135, 136, 173. [2] Bas. M. 31, 926 D.
[3] Ebd. 644 B. [4] Zeller 2, 2[3], 669.
[5] Bonhöffer 2, 5.

selbe durch den Gegenschlag wieder zurückfliegt"[1]. Von Klemens von Alexandrien sowohl als auch aus andern Systemen konnte dieser Gedanke leicht auf Basilius übergehen. Zu einem ähnlichen Resultat kommt Paulsen. Er findet: „Eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gemeinschaften, denen jedes als Glied eingefügt ist, der Familie, des geselligen und wirtschaftlichen Kreises, der Gemeinde, des Staates, sind so ineinander verschlungen, dafs wer für seine eigene wahre Wohlfahrt sorgt, die jener Gemeinschaft zugleich fördert, und umgekehrt, wer die Aufgabe treu erfüllt, die ihm aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft erwachsen, damit an seiner eigenen Wohlfahrt arbeitet."[2] Sicherlich trugen schon und tragen noch zur Lösung des Problems wesentlich bei: einmal die bereits bei Sokrates bezw. Plato vorkommende Unterscheidung zwischen dem wahren Seelenheil und dem irdischen Nutzen[3], dann die Lehre vom Zusammenhang der Tugenden, welche uns bei den Stoikern und den christlichen Philosophen[4] so bestimmt entgegentreten, bei den Stoikern periodisch in der schroffen Auffassung, der Weise sei ganz und in allem weise und tugendhaft, der Tor ebenso ganz und in allem töricht und lasterhaft, so dafs es ein Mittleres nicht gäbe[5].

4. Auch bezüglich manch anderer in diesem Abschnitt erörterten Begriffe hatten die Kappadozier Vorgänger, nicht blofs in den Verfassern der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, sondern auch in nichtchristlichen Philosophen. Vor allem haben wir gehört, wie die Kappadozier die Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft der Menschen hervorheben. Nach Zeller[6] soll wenigstens bereits in der pythagoreischen Ethik der oberste Grundsatz gelautet haben: der Gottheit zu folgen und ihr ähnlich zu werden; und Plato bestimmte in seinem Theätet als Telos die ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δύνατον[7]. Ebenso spricht deutlich Epiktet: „Wenn jemand wahrhaft davon über-

[1] Clem. Alex., Paed. 1, c. 13 (M. 8, 376 A).
[2] Paulsen 300. [3] Windelband 63.
[4] Ernesti 30. [5] Windelband 137.
[6] 1, 1[5], 458 f. [7] Ebd. 2, 1[3], 736 Anm. 2.

zeugt wäre, daſs wir von Gott als bevorzugte Wesen erschaffen sind, und daſs Zeus der Vater der Menschen und Götter ist, so würde er, glaube ich, keines unedlen Gedankens oder gemeinen Handelns fähig sein." [1] Auch dringt er darauf, daſs der Mensch seines himmlischen Adels nicht vergesse, sondern die Ebenbildlichkeit Gottes immer mehr auspräge, z. B. mit den Worten: „So wie die Götter sind, so muſs auch derjenige, der ihnen gehorchen und gefallen will, nach Kräften zu werden trachten; ist die Gottheit getreu, offen, wohltätig u. s. w., so muſs er es ebenfalls sein, um in all seinem Reden und Tun als Nachahmer Gottes sich zu zeigen." [2] Auch Plotin sieht im Menschen „das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes" [3].

Die Kappadozier forderten ferner die Aufhebung der Sklaverei, dasselbe Verlangen begegnet uns bei den Sophisten. Alkidamas wies darauf hin, daſs „der Gegensatz zwischen den Sklaven und Freien der Natur unbekannt sei, und andere gingen soweit, die Sklaverei grundsätzlich als eine naturwidrige Einrichtung zu bekämpfen" [4]. Euripides sang: „Was Sklaven schändet, ist der Name nur; in allem andern ist ein edler Knecht um nichts geringer als der freie Mann." [5] Auch die Kyniker scheinen nach Zeller [6] die Sklaverei als eine naturwidrige Einrichtung erklärt zu haben. Die Stoiker von der Richtung Epiktets hatten die Anschauung, daſs alle Menschen „von Natur aus Brüder" seien, und traten ihrer Zeit mit der Frage gegenüber: „Wie sollte Gott seinen Sohn knechten lassen?" [7] Vollends versteigt sich Seneca zu dem radikalen Satz, „römischer Ritter", „Freigelassener" und „Sklave" seien nichts als leere Namen, aus Ehrgeiz oder Unrecht entsprungen, denn keiner sei von Natur vornehmer als

---

[1] Bonhöffer 2, 2. [2] Ebd. 2, 3. [3] Zeller 3, 2³, 559.

[4] Ebd. 1, 2⁵, 1129 mit Anm. 2.

[5] Gomperz 325. Vgl. hier die Worte des Hippias von Elis an die Versammlung: „Ihr Anwesende, ich betrachte euch insgesamt als Verwandte, als Verbrüderte und Mitbürger der Natur, nicht der Satzung nach." Ebd. [6] 2, 1³, 276 mit Anm. 2.

[7] Bonhöffer 2, 98.

der andere, aufser wer eine bessere geistige und moralische Anlage habe [1].

Diese eben vollzogene Gegenüberstellung christlicher und aufserchristlicher Ansichten bestätigt die Bemerkung Zellers, es liefsen sich „in der Ethik der christlichen Zeit nur wenige Sätze nachweisen, für die es an Parallelen aus dem Gebiete der griechischen Philosophie fehlte". Dabei bleibt aber immer noch ein bedeutender Unterschied zwischen christlichen und nichtchristlichen Philosophen der alten Zeit, der, um mit Zeller [2] zu reden, auch „da noch zum Vorschein kommt, wo sie scheinbar übereinstimmen, und der selbst den eigenen Worten der Alten im Munde ihrer christlichen Nachfolger einen wesentlich veränderten Sinn gibt". Und wo auch die Worte der griechischen Philosophen dieselben Gedanken ausdrücken, den sie im Christentum haben, der Unterschied zwischen beiden bleibt immer noch grofs genug, wenigstens nach der Richtung, dafs diese Gedanken tot blieben, bis sie durch Jesus ins Leben übergeführt wurden. Die Annahme einer Entwicklung des Christentums aus früheren Philosophemen hat keine Stütze in der Geschichte, keine in der Psychologie. Was vielmehr H. Schiller in seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung schreibt, ist und bleibt wahr: „Mit dem Evangelium beginnt die Lehre vom Fortschritt, und der christliche Gedanke stellt zuerst die Persönlichkeit auf eine Höhe, auf welche kein Weiser und keine Schule sie je gestellt." [3] Damit stimmt Zellers Urteil überein [4]: „Erst in der christlichen Zeit haben sich die Gefühle von der Bedeutung und Berechtigung der Persönlichkeit zur vollen Stärke entwickelt."

Diese Auffassungen, welche die Kappadozier von der Natur und dem Ziel des Menschen haben, sind die Wurzel

---

[1] Bonhöffer 2, 98. [2] 1, 1⁵, 121.

[3] Schiller, Weltgeschichte 1, 10.

[4] 1, 1⁵, 136. Vgl. Marquardt-Mau 81. Danach herrschte in der römischen Erziehung „ein Prinzip der Stabilität, das darauf ausgeht, den ‚mos maiorum' zu erhalten, d. h. die folgende Generation der vorhergehenden gleichzustellen; es schliefst jeden Fortschritt in Wissenschaft und Gesittung, also den Zweck der modernen Erziehung gänzlich aus".

all ihrer pädagogischen Aufstellungen; sie treiben Kraft und Saft hinaus bis in die kleinsten Verästelungen des Systems, das ihnen über Erziehung vorschwebte. Ihre Wirkung läfst sich nachweisen in jeder ihrer besondern pädagogischen Thesen, zu denen wir nunmehr fortschreiten.

II. Besonderer Teil.

1. Pflege des Körpers.

1. Nach dem Nyssener mufs der Lehrer διδυμοτόκος sein, d. h. nach zwei Seiten den Zögling neu gestalten, indem er nämlich der Seele Apathie und dem Leib εὐσχημοσύνην, also Schönheit beizubringen sucht[1]. In noch höherem Grade haben naturgemäfs die Eltern auf das leibliche Wohl der Kinder zu sehen; der Nyssener sagt, sie müfsten beständig darum besorgt sein, dafs im „Aufziehen der Kleinen sich nichts Trauriges zutrage, dafs nicht irgend ein schlimmes Ereignis, ein unerwünschter Zufall Krankheit oder Verstümmelung oder sonst eine Gefahr herbeiführen möchte“[2]. Diese grofse Sorgfalt, welche der Erzieher nach dem Wunsche der Kappadozier auch dem Körper des Zöglings angedeihen lassen soll, stimmt auch zu den Prinzipien, welche sie in den hier in Betracht kommenden Punkten hatten. Ausschlaggebend für die Behandlung des Körpers ist nämlich wohl immer die Stellung, welche man demselben im Verhältnis zur menschlichen Person und zur Seele anweist. Der Leib ist nun den Kappadoziern ein wesentlicher Bestandteil des Menschen. Basilius spricht dies mit den Worten aus: „Was ist wirklich unser? Die Seele, durch welche wir leben, welche geistig und verständig und nichts von dem bedürfend ist, was belästigt, und der Leib, der ihr vom Schöpfer als Stütze für das Leben gegeben ist; das ist nämlich der Mensch: der Geist vereinigt mit dem ihm

---

[1] Gr. Nyss. M. 44 928 D. [2] Gr. Nyss. M. 46, 332 B.

entsprechenden Fleische. Als solcher wird er von dem allweisen Schöpfer des Alls im Mutterschoſse gestaltet, als solchen bringt ihn die Zeit der Geburt aus jenen dunklen Gemächern ans Licht; als solcher ist er bestimmt, auf Erden zu herrschen u. s. w." [1] Dasselbe gilt vom Nazianzener; er will nicht einmal in Bezug auf Christus den Ausdruck: „das Leibliche hat schon sein Ende erreicht", gebrauchen, wenigstens „so lange, bis ihm eine Rede dartut, daſs es schöner sei, den Leib abgelegt zu haben" [2]. Weil der Leib von Gott geschaffen, müssen wir Gott uns ganz weihen, „nicht bloſs die Leber, nicht die Nieren allein, nicht nur einen Teil des Körpers, nicht bloſs das und das; dann wäre uns ja das andere verachtungswert; ganz sollen wir uns selbst darbringen" [3]. Auch der Leib wird an der Vergeltung im Jenseits teilhaben, da „Keuschheit und Unzucht im Fleische geübt worden und körperliche Empfindungen kosten sowohl diejenigen, welche für die Religion schmerzliche Martern bestehen, als auch jene, die zu weichlich sind." [4]

Als Mitarbeiter des Geistes hat der Körper der Menschen auch eine ganz andere Konstitution vom Schöpfer erhalten als der der Tiere; namentlich findet der Nyssener die aufrechte Gestalt und die Hand charakteristisch am menschlichen Körper. Die aufrechte Haltung nennt er „fürstlich und ein Abzeichen der königlichen Würde"; denn daſs „allein unter den Geschöpfen der Mensch so beschaffen ist, bei allen andern aber die Leiber nach unten sich neigen, zeigt den Rangunterschied zwischen den der Herrschaft Unterwürfigen und der über ihnen stehenden Herrschermacht" [5]. Mit der nach oben gehenden Richtung des menschlichen Körpers hängt zusammen, daſs ihm schon „zwei Füſse ein sicheres Stehen verleihen" und daſs daher „die Vorderglieder bei allen andern, weil das Gebeugte durchaus der Stütze bedurfte, Füſse, bei der

[1] Bas. M. 31, 549 A. [2] Gr. Naz. M. 36, 436 B.
[3] Ebd. 416 C. [4] Gr. Nyss. M. 46, 144 A.
[5] Gr. Nyss. M. 44, 144 A B.

Ausstattung des Menschen diese Glieder aber Hände wurden"[1]. Dies hat nun weit reichende Folgen; denn „die Hände dienen dem Geiste und dem Worte, welches die Gedanken vermittelt. Schon im Hinblick auf jenes Bekannte und Alltägliche, dafs wir durch das Geschick der Hände das Wort mit Schriftzeichen andeuten (ἐνσημαίνεσθαι)"[2]. Dazu kommt noch ein anderer Punkt; wenn der Mensch die Hände nicht hätte, so wäre auch die Bildung des Kopfes, des Gesichtes, der Zunge u. s. w. wegen des Nahrungsbedürfnisses eine andere geworden, so dafs er nicht im stande gewesen, artikulierte Laute hervorzubringen; nun aber, „da die Hand dem Leib eingefügt ist, hat der Mund Mufse zum Dienste des Wortes. Sonach haben sich die Hände als eine Eigentümlichkeit der sprachfähigen Natur erwiesen, indem so der Schöpfer durch sie die Sprache möglich und leicht machte."[3]

Soll demnach der Körper der Seele dienen, so ist auch seine Behandlung bereits gegeben und geregelt; sie kann nur auf zweifaches abzielen, nämlich einerseits den Körper in gutem Zustande zu erhalten, damit er ein brauchbares Organ für die Seele sei, anderseits ihm nicht das Übergewicht über die Seele einzuräumen, auf dafs er ein gefügiges Organ bleibe. Diese doppelte Aufgabe betonen auch immer aufs neue die Kappadozier. Nach Basilius wird der vernünftige Mensch „soviel Sorge auf den Körper verwenden, als erforderlich ist, ihn zu erhalten und für den Dienst der Seele gesund zu bewahren, ihn aber keineswegs durch Übersättigung mutwillig werden lassen"[4]. Alsdann wird der Mensch am Leibe „einen Mitarbeiter" bei seinen Obliegenheiten haben; läfst er „ihn dagegen übermütig werden, so wird er zuletzt gewaltsam zur Erde hingezogen und vergeblich seufzend daliegen"[5]. Auch den Jünglingen, welchen er Anweisungen über den Gebrauch der heidnischen Klassiker gibt, erteilt er die Mahnung, man müsse dem Leibe reichen, was „notwendig,

[1] Gr. Nyss. M. 44, 144 B. [2] Ebd.
[3] Ebd. 150 A. [4] Bas. M. 31, 549 D.
[5] Ebd. 552 A.

nicht aber immer das Angenehmste (τὰ ἥδιστα)“ [1]; er erinnert sie an Plato, der gelehrt, auf den Leib nur soviel zu verwenden, als „zum Streben nach Weisheit erforderlich ist“ [2], und an Paulus, der mahnt, für den Leib „nicht bis zur Erregung der Lüste zu sorgen“ [3].

2. Von dem beschriebenen Standpunkt der Kappadozier aus werden auch ihre spezielleren Anweisungen für die Pflege des Körpers gegeben. Die Auswüchse der Habsucht geifselt der Nyssener scharf. Zur Warnung führt er folgendes Bild eines geldgierigen Mannes seinen Zuhörern vor, das uns zugleich eine Kenntnis der damaligen durchschnittlichen Körperpflege gewährt: „Er hielt weder einen hinlänglichen Tisch, noch wechselte er regelmäfsig oder nach Bedürfnis seine Kleider, noch reichte er seinen Kindern das Nötige zum Leben; nicht leicht gebrauchte er ein Bad, weil er die Ausgabe von 3 Obolen scheute.“ [4] Auch Basilius betont die Pflichtmäfsigkeit der Sorge für den Körper: „Wir sollen auch in leiblichen Bedürfnissen der uns Anvertrauten uns annehmen und für sie Sorge tragen.“ [5] Ferner tritt die Forderung individueller Behandlung in diesem Punkte sehr deutlich hervor. Den Mönchen gibt er die Anweisung, dafs sie für die internen Zöglinge eine eigene Ordnung im Unterschied von der der Regularen einhalten in allem, was „Schlaf und Wachen, die Zeit, das Mafs und die Beschaffenheit der Nahrung betrifft“ [6]. Er findet: „Bei den Speisen ist, gleichwie die Bedürfnisse der einen so, der andern anders und nach dem Alter, der Lebensweise und dem Zustande des Körpers unterschieden sind, so auch das Mafs und die Weise des Genusses verschieden, so dafs sich darüber keine allgemein geltende Regel aufstellen läfst.“ [7] Ähnlich spricht er sich in einer andern Regel aus: „Den einen ist dieses, den andern jenes hinreichend nach der Beschaffenheit des Leibes und der Lage der Verhältnisse; denn der eine bedarf wegen

---

[1] Bas. M. 31, 581 A. [2] Ebd. 584 B. [3] Ebd.
[4] Gr. Nyss. M. 46, 449 B C. [5] Bas. M. 31, 833 B.
[6] Ebd. 953 A B. [7] Ebd. 963 A.

der Arbeit mehr Speise oder eine kräftigere, der andere eine leichtere und verdaulichere, durchgängig bessere Kost wegen seiner Kränklichkeit.“ [1]

Es lasse sich nur sagen: „Das Essen muſs in der Art geregelt werden, daſs keine Beleibtheit, aber auch keine Krankheit eintritt; denn beides ist von Übel.“ [2] Ferner will er, daſs eine bestimmte Zeit für das Essen sowie für den Schlaf festgesetzt werde und beiden ein Gebet vorhergehe und nachfolge [3]; den Wein soll man nicht verschmähen, wenn er zur Pflege der Gesundheit beiträgt, auch nicht ohne Not begehren [4]. Auch in der christlichen Aszese muſs wohl zwischen Mittel und Zweck, zwischen dem Innern und Äuſsern unterschieden werden. Darin sind die drei Kappadozier einig. So warnt Basilius die angehenden Klosterfrauen, sich in Strengheiten um ihrer selbst willen zu gefallen, zumal vor Ungehorsam, wenn vielleicht die Vorsteherin „das Fasten verbietet oder kräftige, erquickende Speise empfiehlt, oder etwas anderes, was zur Erholung dient, nach Maſsgabe des Bedürfnisses anordnet“ [5]. Seine Überzeugung geht dahin, daſs zwar „die Abtötung zum Siege einübe“, aber auch das Maſs nicht überschreiten dürfe. „Man darf mit dem Körper nicht so verfahren, daſs seine natürliche Kraft durch Entbehrung zerstört wird, und ihn nicht in einen Zustand versetzen, daſs er durch groſse Entkräftigung genötigt wird, den Gehorsam zu verweigern.“ [6] Er lehrt, die Selbstbeherrschung bestehe nicht in der Entbehrung der materiellen Speisen, mit welcher die vom Apostel getadelte Strenge gegen den Leib zusammentreffe, sondern in der Trennung von sündhaftem Wollen [7]. Deshalb findet Klose [8], daſs des Basilius aszetische Grundsätze „im allgemeinen freisinnig“ gewesen seien; aber seine fernere Ausführung, der Anschauung des Kirchenvaters „liege nicht eine Unterordnung des Leiblichen unter das Geistige, des

[1] Bas. M. 31, 973 C D. [2] Ebd. 876 D.
[3] Bas., Ep. 2, 6 (M. 32, 252 D f.). [4] Bas. M. 31, 877 A.
[5] Ebd. 888 C. [6] Bas., Ad Is. 32 (M. 30, 185 A).
[7] Bas. M. 31, 1168 C D. [8] S. 90.

Irdischen unter das Himmlische, sondern eine Vernichtung des ersteren zu Grunde", müssen wir zurückweisen; soeben haben wir ja die Stelle angeführt, in welcher er ausdrücklich vor Zerstörung des Körpers warnt. Jenes Lob der Freisinnigkeit verdienen aber auch die beiden andern Kappadozier. So mahnt der Nyssener einmal: „Nach zwei Seiten hin mufs man sich vor einer Schädigung des Körpers hüten, indem man weder durch übermäfsigen Sinnengenufs sein Fleisch zu einem ungefügen und schwer zu bändigenden heranbildet, noch durch übermäfsiges Strenghalten (κακοπαθείας) es krank, matt und kraftlos macht für die notwendige Dienstleistung; das ist nicht das höchste Ziel der Abtötung, dafs man es auf eine harte Behandlung des Körpers an sich absieht, sondern dafs sich der Körper bereitwillig in den Dienst des Geistes stellt." [1] Nur verblendete Schwärmer sind in seinen Augen diejenigen, welche sich zu Tode hungern, als ob „Gott daran seine Freude hätte" [2]. Mit aller Bestimmtheit und Verständlichkeit dringt er darauf, dafs die Christen bezüglich der Abtötung „von der Weisheit sich leiten lassen und die Seele vor dem Bösen bewahren; denn wenn wir von Wein und Fleisch uns enthalten, aber Böses tun, so sei im voraus erklärt und bezeugt, dafs Wasser und Gemüse und ein Tisch ohne Fleisch uns keinen Gewinn bringen, da unser innerer Zustand mit dem äufseren Benehmen nicht in Einklang steht; wegen der Reinigung der Seele wurde das Fasten vorgeschrieben. Auch Judas fastete mit den Elfen, aber ohne Nutzen für sein Seelenheil. Auch der Teufel ifst nicht, aber wegen seiner Bosheit stürzte er doch aus der Höhe" [3]. Ebenso urteilt der Nazianzener, wenn er z. B. sagt: „Brüder, wir müssen den Teil, d. i. den Leib, pflegen, der uns anerschaffen ist und mit uns dient. Wenn ich ihn auch als Feind anklage wegen der Begierlichkeit, die von ihm stammt, so nehme ich mich auch seiner an als eines Freundes um dessentwillen, der

[1] Gr. Nyss. M. 46, 404 A B. [2] Ebd. 409 B.
[3] Ebd. 456 A f.

ihn mit uns verbunden hat." [1] Asmus [2] hat recht, wenn er unsern Gregor „einen entschiedenen Gegner der Entkörperungsmoral und der übertriebenen Aszese" nennt, gegenüber der Richtung der damaligen Zeit, wo man, geleitet vom Neuplatonismus, „gerne in der Sinnenwelt blofs Seele sein" [3] wollte.

3. Auch die Kleidung gehört zur Körperpflege. Über diesen Punkt haben die Kappadozier ebenfalls gelegentlich ihre Ansicht geäufsert. So setzt Basilius auseinander, dafs die Kleidung einen dreifachen Zweck habe, indem sie nämlich 1. zur Bedeckung, 2. zum Schutze gegen die Einflüsse der Witterung und 3. zur Unterscheidung des Standes diene [4]. Ferner gibt er die Mahnung, dafs die Kleidung zu wählen sei mit Rücksicht auf Zeit, Ort, Weise und Bedürfnis, eine andere im Sommer und eine andere für den Winter, diese für Arbeiter und Untergebene, jene für Höhergestellte, eine für den Mann, eine andere für das Weib [5]. In seinen Mönchsregeln finden sich auch Vorschriften über das Oberkleid [6], über den Gürtel [7], selbst über die Schuhe [8]. Diese und andere Äufserlichkeiten üben nach Basilius einen Einflufs auf die Seele, der nicht gering angeschlagen werden dürfe. Er beschreibt denselben also: „Die Seele wird den Bestrebungen ähnlich und bildet und gestaltet sich nach dem, was sie tut. Sei in Haltung, Kleidung, Gehen, Sitzen, Nahrung, Bett, Wohnung und allem Hausrat einfach, ohne Prunk, auch in Rede, Gesang und im Beisammensein mit den Mitmenschen zeige dich mehr bescheiden als stolz." [9] Scharf geifselt Basilius die Putzsucht an den Erwachsenen, deshalb warnt er auch vor dem übertriebenen Kleiderstaat der Kinder [10]; aber auch gegen das andere Extrem tritt der Nazianzener auf, indem er die Jungfrauen mahnt, sich nicht schmutziger oder zerrissener Kleidung zu bedienen, als ob darin das Wesen der christlichen Demut läge [11].

---

[1] Gr. Naz. M. 35, 868 A. [2] S. 334.
[3] Bernhardy 666. [4] Bas. M. 31, 980 B f.
[5] Ebd. 1224 A. [6] Ebd. 977 A. [7] Ebd. 981 A.
[8] Ebd. 1132 C, 1444 B. [9] Ebd. 537 B.
[10] Bas., Ad Ps. 14, 4 (M. 29, 276 C). [11] Gr. Naz. M. 37, 601 A.

Zur Kräftigung des Körpers waren noch die Übungen und Spiele wenigstens teilweise üblich, wie sie im klassischen Altertum eine grofse Rolle spielten. Die Kappadozier standen denselben freundlich gegenüber, wie es sich schon aus der Vorliebe und der Lebhaftigkeit ergibt, mit der sie darauf zu sprechen kommen. Ganz aus dem Leben gegriffen kommt es uns vor, wenn wir bei dem Nazianzener lesen: „Beim Ringen sowie bei allen übrigen Kampfspielen ist es nicht erlaubt, die vorgeschriebenen Gesetze zu übertreten, und wer gegen die Gesetze des Ringens oder einer andern Kampfweise handelt, wird ausgezischt und getadelt und verliert den Siegespreis." [1] Basilius hebt rühmend hervor, dafs für die angehenden Kämpfer von den Lehrern die Kost vorgeschrieben werde [2]. Derselbe beklagte es, als durch die geplante Teilung der Provinz Kappadozien in zwei Provinzen die bisherige Hauptstadt, sei es aus Bestürzung oder wegen des plötzlichen Abzugs vieler Familien, in die Lage kam, „die Gymnasien zu schliefsen" [3]. Eine Überschätzung sucht aber Basilius fern zu halten, z. B. mit den Worten: „Es brüsten sich viele mit ihrem Leibe, den sie in den gymnastischen Kämpfen geübt, andere rühmen sich mit der Herstellung grofser Gymnasien." [4] Auch Erholung soll dem Körper verschafft werden; nach dem Nazianzener „erträgt ja auch die Sehne nicht eine beständige Spannung; sie bedarf vielmehr zuweilen des Nachlassens des Bogens, wenn sie wieder gespannt und für den Schützen nicht unnütz werden soll gerade im Momente, wo er sie notwendig hat" [5]. Als Mittel der Erholung empfiehlt und gebraucht der Nazianzener am liebsten eine Bewegung in der freien Natur. Er erzählt seiner Gemeinde, als er sich einstens von Konstantinopel entfernen hatte müssen, er sei am Meeresstrande hingewandert, wie er gewohnt sei, durch Erholungen dieser Art seine Sorgen zu zerstreuen [6].

---

[1] Gr. Naz. M. 35, 489 B C. [2] Bas. M. 31, 580.
[3] Bas., Ep. 74 (M. 32, 448 A). [4] Bas. M. 29, 476 C.
[5] Gr. Naz. M. 35, 1237 B. [6] Ebd.

Mit Freuden sieht der Nazianzener, wie „die Kinder auf dem Marktplatze spielen“ [1], und der andere Gregor, wie sie die Kampfspiele der Erwachsenen nachahmen [2] oder Blumen zu Kränzen winden [3]. Durch fröhliches Lachen „die Ergiefsung der Seele kund zu tun, ist nicht ungeziemend, um nämlich das anzuzeigen, was geschrieben steht: Ein fröhliches Herz erheitert das Angesicht; aber in gellendes Lachen auszubrechen und wider Willen im Körper erschüttert zu werden, geziemt dem nicht, der ruhig, fromm und seiner mächtig ist“ [4]. Dem jungen Nikobolus gibt der Nazianzener den Rat, während der Studienzeit in Alexandria, „wo die Vögel singen, in der Natur und in Freundeskreisen sich zu erholen“ [5]. Aber auch aufser der eigentlichen Rekreationszeit soll der Mensch stets „fröhlich, freundlich, voll Liebe gegen andere sein“ [6]. Vor Trübsinn warnt der hl. Gregor von Nazianz auch aus dem Grunde, weil er „wie eine Motte den Körper zerstöre und vor der Zeit das Greisenalter herbeiführe“ [7].

Ist aber der Körper erkrankt, so sollen keine abergläubischen Mittel angewendet werden; zur Warnung sagt er tadelnd: „Ist dein Kind krank, so siehst du dich nach einem Zauberer oder nach irgend einem um, der unnütze Zeichen am Halse der schuldlosen Kleinen anbringt.“ [8] Es müssen solche Mittel angewendet werden, die Gott bestimmt hat, zunächst Arznei und Arzneikunst; letzterer räumt er eine hohe Stellung unter den menschlichen Wissenschaften ein; denn er schreibt an einen Arzt: „Selbst das Leben, das kostbarste von allen Dingen, ist lästig, wenn man es nicht mit Gesundheit geniefsen kann; die Verleiherin der Gesundheit ist aber eure Kunst.“ [9] Für Starrsinn erklärt er es daher, in Berufung auf manche Mifserfolge den aus der Medizin hervorgehenden Nutzen abzuweisen; die rechte Vernunft rate viel-

[1] Gr. Naz. M. 36, 484 C.
[2] Gr. Nyss M. 46, 436 A.
[3] Gr. Nyss. M. 44, 768 B.
[4] Bas. M. 31, 961 B.
[5] Gr. Naz. M. 37, 1539 A.
[6] Bas., Ep. 42 (M. 32, 353 B).
[7] Gr. Naz. M. 37, 923 A.
[8] Bas. M. 29, 417 C.
[9] Bas., Ep. 189 (M. 32, 684 C).

mehr, „weder Schneiden noch Brennen, weder bittere noch schmerzliche Arzneien noch Diät zu verschmähen“ [1]. Aber auch übernatürliche Mittel sind zu gebrauchen, besonders Gebet und das heilige Meſsopfer. Am deutlichsten geht dies aus einem Briefe des Nazianzeners hervor, wo er zu dem Bischof Amphilochius also spricht: „Kaum von Krankheit frei, nehme ich zu dir meine Zuflucht, dem Beförderer meiner Gesundheit; denn die Zunge des Priesters, die Göttliches redet, hilft den Kranken. So lasse denn nicht nach, du frommer Mann, für mich zu beten und zu flehen, wenn du durch dein Wort den Logos herabziehst, wenn du auf eine unblutige Weise den Leib und das Blut des Herrn opferst, indem du des Wortes wie eines Opfermessers dich bedienst.“ [2] In einem andern Brief empfiehlt er seine kranke Mutter dringend dem Gebete des Freundes [3].

4. Die Grundsätze, welche wir soeben von den Kappadoziern über die Körperpflege gehört haben, stimmen in mancher Rücksicht mit der Erziehungspraxis der damaligen Zeit überein. Denn die Geschichtschreibung beweist, daſs auch in der späteren Kaiserzeit die alte Gymnastik sehr eifrig betrieben wurde, schon wegen der nationalen griechischen Festspiele, die noch mit allem Glanze stattfanden [4], bis sie durch Theodosius 394 aufgehoben wurden. Mommsen [5] konstatiert zumal in Kleinasien „ein Florieren der Turnanstalten für Knaben, Jünglinge und Männer“ sowie der Bäder im 4. Jahrhundert n. Chr. Doch unsere Autoren bildeten sich ihre pädagogischen Ansichten nicht bloſs an der gerade herrschenden Praxis, sondern sie zogen die betreffenden Theorien früherer Philosophen heran. Wie wir gesehen, beruft sich Basilius bezüglich eines Rates für richtige Körperbehandlung neben dem Apostel auf Plato. Wir müssen hinzufügen, daſs unsere Autoren groſse Übereinstimmung auch mit andern Philosophen

---

[1] Bas. M. 31, 1045 D f.
[2] Gr. Naz. M. 37, 280 C (Ep. 171 resp. 240).
[3] Ebd. 120 B (Ep. 60 resp. 4).
[4] Hertzberg, A. 3, 298 ff. [5] 5, 324, 329.

in diesem Punkte zeigen, so mit Plutarch und Klemens von Alexandrien. Ersterer schreibt in seiner Abhandlung „Über Kindererziehung“: „Man soll die Knaben in die Schule des Gymnastikers schicken, damit sie dort gehörig üben und ihrem Körper Gelenkigkeit und Stärke verschaffen, doch so, dafs sie nicht erschöpft und zur Geistesbildung untauglich werden; denn Schlaf und Ermüdung sind nach Plato den Studien feind.“ [1] Viel gründlicher behandelt aber der Alexandriner die Körperpflege in seinem Pädagog unter Berufung teils auf das Alte und Neue Testament, teils auf Aristoteles [2], Aristipp [3], Zenon [4], Pythagoras [5] und Sophokles [6], namentlich auf Plato [7]. Hierbei kommt er zu folgendem leitenden Satz, der lebhaft an den gleich anfangs erwähnten Gedanken des Nysseners erinnert: „Es ist etwas Vortreffliches um die Schönheit, zunächst um die der Seele; in zweiter Linie aber mufs man auch die körperliche Schönheit pflegen, das Ebenmafs der Glieder und Körperteile, nebst der Hautfarbe.“ [8] Vorzüglichstes Mittel deucht ihm „die Tugend zu sein, die wie ein Lichtstrahl die Gestalt durchglänze und wie eine Blume den Leib verschönere“ [9], dann aber Diät im Essen und Trinken; diese bringe „dem Körper nicht blofs Gesundheit, sondern lasse in ihm auch die Schönheit hervorstrahlen“ [10]; wesentlich tragen hierzu die Bäder bei [11], noch mehr jedoch die Turnanstalten; letztere nützen sowohl Jünglingen als Männern vor allem „in Bezug auf die Gesundheit, sie wecken aber auch den Eifer und Ehrgeiz, nicht nur einen gesunden Körper, sondern auch eine gesunde Seele zu besitzen“, aufserdem möge man „ringen, mit dem Ball spielen, besonders das sogen. Phomindaspiel im Freien

---

[1] Plut., De educ. puer. c. 11; vgl. Dyroff (II 239 ff.) über Echtheit bezw. Unechtheit. [2] Clem. Alex., Paed. 2, c. 1 (M. 8, 408 B).
[3] Ebd. 2, c. 8 (M. 8, 469 A). [4] Ebd. 3, c. 11 (M. 8, 649 C D).
[5] Ebd. (M. 8, 628 A). [6] Ebd. 3, c. 1 (M. 8, 558 A)
[7] Ebd. (M. 8, 408 B, 433 B, 628 B).
[8] Ebd. 3, c. 11 (M. 8, 640 A).
[9] Ebd. 2, c. 12 (M. 8, 544 B C). Vgl. seine Äufserung: „Im Gymnasium sucht man die Männertugend“, 3, c. 3, 412.
[10] Ebd. 3, c. 11 (M. 8, 640 B). [11] Ebd. 3, c. 9 (M. 8, 917 ff.).

treiben oder einen Spaziergang aufs Land oder durch die Stadt machen, und wenn einer einen Karst in die Hand nimmt, so hat eine solch ländlich-ökonomische Beschäftigung auch nichts Unnobles an sich [1], — alles Auffassungen, welche sich mit vielen jetzigen Anschauungen über den Wert des Turnens und der Spiele für Körper und Charakterbildung berühren, wie sie z. B. von Schiller [2], Grasberger [3], Müller [4], Willmann [5], Rein [6] u. s. w. vertreten und in England betrieben und selbst übertrieben werden [7]. In den übrigen Punkten herrscht zwischen den Kappadoziern und dem Alexandriner wesentliche Übereinstimmung, nur betont letzterer mehr den moralischen Einfluſs der Kleidung wie überhaupt des Äuſseren; nach ihm soll Luxus ein lügenhaftes und falsches Wesen, Schlichtheit einen geraden, ja wahrhaft kindlichen Charakter erzeugen bezw. präsentieren [8]. Doch müsse man hierin gegen Frauen bisweilen Nachsicht üben [9].

Verdient der Leib schon groſse Berücksichtigung im Werke der Erziehung, so noch mehr die Seele. Zahlreich und inhaltsvoll sind demgemäſs die Stellen, in denen sich die Kappadozier über die Bildung der geistigen Kräfte des Menschen aussprechen. Hören wir daher ihre wichtigsten Äuſserungen hierüber!

2. Bildung der Seelenkräfte.

a) Erkenntnis.

1. Vor allem erheben die drei Kappadozier die Forderung, daſs das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes ausgebildet werde. Das ist in ihren Augen eine Pflicht, die Gott den Menschen auferlegt hat. Basilius weist darauf hin, daſs „die alles lenkende Macht den unvernünftigen Tieren

---

[1] Clem. Alex., Paed. 3, c. 9 (M. 8, 917 ff.).
[2] Paed. 694. [3] 3, 566.
[4] S. 31. [5] Willmann, Did. 2, 181 ff.
[6] S. 139 ff. [7] Wiese 2, 192 ff.
[8] Clem. Alex., Paed. 2, c. 12 (M. 8, 545 A).
[9] Ebd. 3, c. 11 (M. 8, 632 A).

eine leichte Gelegenheit zur Erhaltung des Lebens gegeben, dafs sie ihnen eine von selbst wachsende Nahrung, eine von selbst entstehende Bedeckung verliehen, den Menschen aber dieses alles offenbar versagt hat". Doch erklärt er weiter, dieser Gegensatz stamme keineswegs aus einer Mifsgunst Gottes, sondern aus dessen reinster Liebe; denn Gott habe „den Mangel der nötigen Bedürfnisse zur Übung des Geistes für uns erdacht"; statt aller jener Dinge, die der Lauf der Natur den Tieren mühelos gewährt, „hat Gott den Menschen die Vernunft gegeben, durch welche Künste und Gewerbe, die jene Dinge herbeischaffen, erfunden wurden, nämlich die Baukunst, die Webekunst, der Ackerbau, die Schmiedekunst; was den Leibern an und für sich mangelt, ersetzt die Seele durch die Anwesenheit der Vernunft" [1]. An einer andern Stelle bringt er diese Anordnung und die darin liegende Gröfse des Menschen also zum Bewufstsein: „Du hast eine verständige Seele empfangen, durch welche du Gott erkennen, die Natur der Dinge durch Forschung ergründen, dir daraus die süfse Frucht der Weisheit pflücken kannst. Dir sind alle Landtiere, die zahmen sowohl als die wilden, ferner alle, welche im Wasser leben, und alle, welche diese Luft durchfliegen, dienstbar und untertänig. Hast du nicht alles, was zum Leben notwendig oder zum Luxus dienlich ist, ersonnen? Hast du nicht durch die Vernunft selbst Meere wegsam gemacht? Ist nicht Erde und Meer deinem Leben dienstbar?" [2] In ähnlicher, nur in noch ausführlicherer Weise verbreitet sich der Nyssener über diesen Punkt in seiner Abhandlung „Über die Ausstattung des Menschen", wo er darlegt, wenn auch der Mensch bei seinem Eintritt in das irdische Dasein mehr der Erbarmung als der Seligpreisung wert erscheine, so behaupte er doch durch die Vernunft die Herrschaft über die ganze Erde [3]. Auch die Schwerverständlichkeit der Heiligen Schrift begründet Basilius u. a. damit, dafs sie Gott

[1] Bas. M. 30, 128 B. [2] Bas. M. 31, 212 B f.
[3] Gr. Nyss., De hom. op. c. 7 (M. 44, 140 C).

gewählt habe „zum Nutzen unseres Verstandes, indem er die Tätigkeit desselben erwecken wollte“[1]; in ihr „seien Rätsel niedergelegt zur Übung des Geistes, auf daſs wir die Schrift nicht ohne Aufmerksamkeit hören“[2]. Kurz und bündig belehrt der nämliche Kirchenvater seine Zuhörer: „Unsere Pflicht ist es, für den Verstand Sorge zu tragen, daſs er durch entsprechende Übungen vollkommen und scharfsinnig werde.“[3] Als Toren brandmarkt er jene, die lachen, wenn andere sich Mühe geben, „durch Weisheit sich auszuzeichnen und durch angestrengten Fleiſs Kenntnisse zu sammeln“[4]. Häufig begegnen wir daher Aufforderungen zur Geistesbildung in den Schriften unserer Autoren, sei es nun, daſs sie die Vorzüglichkeit des Wissens schildern, es geradezu „für das beneidenswerteste von allen Dingen“ betrachten[5], oder auch durch direkte Mahnungen wie: „Erwäge das Gesagte mit der Vernunft“[6]; oder: „Forschen wir als vernunftbegabte Geschöpfe, denken wir darüber vernünftig nach.“[7]

2. Wie die Pflichtmäſsigkeit der Ausbildung unseres Erkenntnisvermögens zogen unsere Kirchenväter auch den Gang unserer Erkenntnis in den Kreis ihrer Betrachtungen und Erörterungen. Eine groſse Reihe von Untersuchungen hatten hier die Kappadozier vor sich. Den von den meisten Philosophen der kosmologischen Periode festgehaltenen schroffen Gegensatz von einer durch die Sinne gegebenen δόξα und der durch das Denken gewährten „Wahrheit“ hatten schon Heraklit und Anaxagoras durch die Lehre zu lösen gesucht, daſs die Weltvernunft durch die geöffneten Sinne in die Seele der Menschen ströme[8], während Protagoras eine Identität zwischen Wahrnehmen und Denken setzte[9], und Demokrit zwischen den gröberen „Bilderchen“ der Wahrnehmung und den feineren des Denkens unterschied[10]; Plato fand als Schüler des Sokrates

[1] Bas. M. 30, 128 B. [2] Ebd. 272 A. [3] Ebd. 132 B.
[4] Bas., Ad Is. 268 (M. 30, 589 C).
[5] Gr. Naz., Or. (M. 36, 522 B). [6] Bas. M. 31, 260 C.
[7] Ebd. 309 A. [8] Windelband 51.
[9] Ebd. 72. [10] Ebd. 91.

die Wahrheit in den Begriffen, aber in den Wahrnehmungen nur die Veranlassungen, mit deren Hilfe sich die Seele an die in der Präexistenz geschaute Idee wieder erinnert[1]. Diesen Dualismus aufhebend, machte Aristoteles den Wahrnehmungsinhalt nicht blofs zur Veranlassung, sondern zur Grundlage unseres ganzen Denkprozesses, indem er namentlich dem Gemeinsinn die Funktion zuwies, die Wahrnehmungen als Vorstellungen (φαντασίαι) zu bewahren, damit dann aus ihnen der tätige bezw. der leidende Verstand durch Abstraktion die Begriffe bilde[2]. Danach wird sich sofort ergeben, in welch hohem Mafse die Kappadozier ähnlich wie die Scholastiker des Mittelalters dem Stagiriten Gefolgschaft leisteten. So schimmert jener bekannte Satz der Schule: „Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu", in verschiedenen Aufstellungen unserer Autoren wieder. Der Nyssener erklärt einfach, dafs „wir durch unsere Sinne zur Erkenntnis einer übersinnlichen Idee und Sache gelangen"[3]. Auch in der Heiligen Schrift findet er dies angedeutet; dieselbe nenne die Sinne öfters „Türen", weil eben die Seele durch sie nach aufsen dringe und erfasse, was ihr passe[4]. Aber schon bei den Funktionen der Sinne ist es der Geist, von dem sie ausgehen; der Nyssener wirft die Frage auf: „Wie wenn nicht eine geistige Kraft (νοητή) wäre, die jedem der Sinneswerkzeuge gegenwärtig ist (παροῦσα)? Was könnte die Hand durch sich lehren, wenn nicht das Denken das Tasten zur Erkenntnis des Gegenstandes hinleitete? Und was würde das Gehör, vom Denken getrennt, oder Auge oder Nase oder sonst ein Sinneswerkzeug zur Erkenntnis des betreffenden Objektes helfen, wenn jedes von ihnen für sich allein wäre? Vielmehr vollkommen wahr ist, was einer der heidnischen Philosophen gesagt haben soll: Der Geist ist es, der da sieht und hört."[5] Mit dem Schlufs-

[1] Windelband 95.
[2] Ebd. 141; Zeller 2, 2[3], 543 ff.
[3] Gr. Nyss., De an. et resurr. (M. 46, 28 C).
[4] Gr. Nyss., De orat. Dom. ev. 5 (M. 44, 1185 C).
[5] Gr. Nyss. M. 46, 32 A.

zitat hat Gregor wahrscheinlich Epicharmus im Auge. Von diesem Philosophen, der nach Zeller[1] Eklektiker war, führt Plutarch den Ausspruch an: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει; Plutarch seinerseits glaubt ebenfalls, dafs man ohne Verstand und Vernunft keine Wahrnehmung vollziehen könne, und zieht daraus die Folgerung, dafs die Tiere Geist besitzen[2]. Auch in der peripatetischen Schule hatte Strato das von Aristoteles noch nicht gelöste Problem vom Verhältnis des Nus zu den sensitiven Seelenfunktionen in dem Sinne weiter geführt, dafs er die Grenze zwischen Vernunft und niederer Vorstellungstätigkeit aufhob und lehrte, dafs beide eine untrennbare Einheit bilden und dafs demnach kein Denken ohne Anschauungen möglich sei, wie keine Wahrnehmung ohne Mitwirkung des Denkens[3]. Ebenso nahmen die Stoiker an, dafs in ähnlicher Weise, wie das einheitliche Pneuma des Universums sich als beseelende Kraft in alle Dinge ergiefse, auch der leitende Teil der Einzelseele (λογισμός) seine einzelnen Auszweigungen durch den ganzen Leib erstrecke[4].

Die Eindrücke und Wahrnehmungen, welche die Sinne gemacht haben, führt dann die Seele ohne jede Vermengung in sich (durch den Gemeinsinn) zurück. Der nyssenische Gregor ist es hinwiederum, der uns diesen Vorgang in folgendem Vergleiche anschaulich darstellt. „Wie bei einer geräumigen Stadt, welche von verschiedenen Zugängen her die in sie Einströmenden aufnimmt, nicht alle insgesamt auf den nämlichen Platz in der Stadt zusammenlaufen, sondern die einen auf den Markt, die andern in die Häuser, die dritten in die Kirchen oder auch in die Theater oder Strafsen und Gassen gehen, ein jeder nach seiner Absicht, so schaue ich die in unserem Innern angelegte Stadt des Geistes (τὴν τοῦ νοῦ πόλιν) an, welche die verschiedenen Zugänge durch die Sinne voll machen, während prüfend und forschend der Geist jeden der Eintretenden an den entsprechenden Erkenntnis-

---

[1] 1, 1[5], 497. [2] Dyroff I, 28.
[3] Windelband 145. [4] Ebd. 152.

orten (γνώσεως τόποις) unterbringt"[1], mit andern Worten, der Mensch hat aufser den äufseren Sinnen einen Gemeinsinn, wodurch er gegenwärtige Objekte erkennt, sei es, dafs er einfach die Bilder der früher wahrgenommenen Objekte aufbewahrt und reproduziert (μνήμη und ἀνάμνησις), oder dafs er aus denselben durch mannigfaltige Kombinationen neue bildet. Die Phantasie liefert also dem Verstande das Material für sein Denken, indem sie aus den äufseren Sinnesbildern ein Gesamtbild macht. Diesen Zusammenhang der eigentlich geistigen Tätigkeiten mit den Sinnen betont unser Autor bei seinen Untersuchungen über das Schlaf- und Traumleben der Menschen. In diesen Zuständen rastet nach ihm der Geist in seinen vorzüglicheren Tätigkeiten, d. i. in der sensitiven und intellektiven Wirkungsweise (ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἄσθησιν ἐνεργείαις), und ist nur nach der vegetativen Seite (μόνον τὸ θρεπτικὸν αὐτῆς μέρος) tätig; aber gewisse Schattenbilder (εἴδωλα) von den Begegnissen, welche der Mensch im wachen Zustande gehabt, und Nachklänge der Sinneswahrnehmungen (αἴσθησιν) sowie auch des Denkens (διάνοιαν), welche ihm durch das Erinnerungsvermögen eingeprägt wurden, stellen sich ihm wieder dar. Zudem ist die Tätigkeit der Sinne und auch die des Intellektes weder fähig, ungehindert aufzutreten, gleichsam hervorzuleuchten (ἐκλάμπειν), noch gänzlich erloschen, sondern teils wirksam (ἐνεργῶν) teils aufser Tätigkeit gesetzt (οὐ δυνάμενος). Passend vergleicht er den menschlichen Geist im schlafenden Menschen mit einem „Musiker, der auf abgespannten Saiten der Lyra das Plektrum zwar anschlägt, das Lied aber nicht im Rhythmus dahinführen ..., sondern nur ein undeutliches und ungeordnetes Geräusch hervorrufen kann"[2]. Aus dieser Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib erklärt sich der Nyssener auch die vielfachen Störungen der Denkkraft infolge von Krankheiten, durch Abnormität des Körpers, bei Verletzungen des Kopfes u. dgl.[3] Der Verlauf des Denkprozesses auf Grund und in Begleitung

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 152 A ff. [2] Ebd. 169 C D.
[3] Ebd. 156, 157 C.

der Sinnestätigkeit dünkt ihm so vorzüglich und weise, dafs er diese sinnlichen Funktionen zu den „schönsten unter den natürlichen" rechnet [1].

Von den Sinnesvorstellungen schreitet der Mensch zur Bildung von Begriffen vor; ein Begriff ist „eine geistige und keine körperliche Anschauung (οὐ σωματικὴ θεωρία)" [2]; denn der Geist erhebt sich hierbei über die individuellen und konkreten Verhältnisse — τοῦ ὑποκειμένου [3] —, so dafs es tatsächlich zu einer νοητὴ κατανόησις [4] kommt; damit wird ziemlich identisch sein, was der Nyssener mit λόγος νοερός bezeichnet, d. h. geistiges Wort, verbum intellectuale. In seiner Abhandlung über die Worte quod in imaginem et similitudinem führt er nämlich aus: „Auf unfafsbare und unkörperliche Weise wird in unserem Herzen ein Wort hervorgebracht; es bleibt darin, ohne bekannt zu werden; in einer zweiten Geburt wird es von den Lippen erzeugt und dann erst allen erkennbar, ohne aber von der Seele, die es erzeugt hat, getrennt zu werden." [5] Wir werden kaum irre gehen, wenn wir hier einen Einflufs Philos annehmen, der auch beim Menschen ein inneres und ein äufseres Wort (λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός) unterschied, gerade wie bei seinem Logos. Nahe liegt aber auch eine Erinnerung an Abälard. Sowohl gegen Roscellin als gegen Wilhelm von Champeaux auftretend, wollte er eine Vermittlung zwischen Nominalismus und Realismus durch die Erklärung herbeiführen, dafs die Universalien keine Sache, aber auch nicht flatus vocis seien, sondern dafs den Worten, in die sie gekleidet werden, ein im Geiste gebildeter Begriff (conceptus) entspräche, weshalb sein Standpunkt Konzeptualismus oder Sermonismus genannt wurde [6].

Von den Begriffen steigt die Seele auf zu Urteilen und Schlüssen [7]. So schliefst der Mensch von Symptomen auf Krankheiten [8], macht auf allen Gebieten Erfindungen und

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 244 A. [2] Ebd. 212 D.
[3] Ebd. [4] Vgl. Hilt 63.
[5] Gr. Nyss. M. 44, 1333 D. [6] Windelband 244.
[7] Gr. Nyss. M. 45, 1104 A. [8] Gr. Nyss. M. 46, 29 u. 32.

Entdeckungen in Bezug auf Astronomie, Geometrie, Industrie u. s. w.[1] Durch Schlüsse überzeugt er sich von der Existenz der Seele[2] und schliefslich auch von der eines persönlichen Gottes[3]. Dieser Schlufs ist nach den Kappadoziern für den Menschen der höchste, aber auch der wichtigste und naheliegend. Basilius spricht sich also darüber aus: „Wir sind in diese Welt wie in eine allgemeine Schule gestellt worden, haben Verstand erhalten und Augen zur Erkenntnis bekommen und sind dadurch aufgefordert, Gott zu erkennen wie aus Buchstaben, welche in der Einrichtung und Lenkung des Weltalls niedergeschrieben sind."[4] Damit übereinstimmend findet es der Nyssener ganz unbegreiflich, dafs trotzdem dieser Schlufs nicht gemacht wird. „Zwar wenn jemand ein Gewand sieht, so schliefst er auf den Weber, und beim Schiffe denkt er an dessen Erbauer, ebenso tritt des Baumeisters Hand zugleich mit dem Anblick des Gebäudes vor die Seele der Beschauer, diese aber sind, wenn sie die Welt ansehen, blind gegen den, der sich darin offenbart."[5]

In den angeführten kosmologischen und teleologischen Betrachtungen der Kappadozier kehren demnach all die Gedanken wieder, welche früher schon Anaxagoras, Plato, Aristoteles und Zenon mit ihren Schulen zu dem Begriff der Gottheit geführt haben.

3. Aufser der Theorie über den Verlauf der Erkenntnisfunktionen an und für sich ist für die Pädagogik von grofser Bedeutung die Auffassung des Verhältnisses, in welchem der Wille hierzu steht. Die Epikureer und Stoiker liefsen allerdings die Begriffe lediglich durch das Beharren und Zusammenfügen der sinnlichen Eindrücke nach der demokritischen Idolentheorie entstehen, aber bezüglich des Urteiles nahmen sie insofern eine neue und bedeutungsvolle Stelle ein, als sie im Urteil als wesentlichstes Merkmal den Akt der Zustimmung

---

[1] Gr. Nyss. M. 46, 29 u. 32. [2] Ebd. 29 D.
[3] Gr. Nyss. M. 44, 1009 B C. [4] Bas., Ad Is. 94 (M. 30, 273 A).
[5] Gr. Nyss., De an. et resurr. (M. 46, 24 a).

(συγκατάθεσις) erkannten[1]. Auch nach Plotin ist das Denken Bewegung und Erkennenwollen in solchem Maſse, daſs er seine Ekstase kein Denken, sondern ein selbstbewuſstloses Versenken in die Gottheit sein läſst, das aller Anschauung und aller begrifflichen Gestaltung spotte[2]. In der nämlichen Weise hatte auch Philo in seiner Ekstase sowohl die αἴσθησις als auch den Logos im Menschen schweigen lassen. Als Freund des Neuplatonismus hält Klemens von Alexandrien mit Entschiedenheit daran fest. Er schreibt: „Den Vorrang unter allen Seelenkräften hat der Wille; die Erkenntniskräfte (λογικαὶ δυνάμεις) sind Dienerinnen (διάκονοι) des Willens.“ Hieran knüpft er sofort die Folgerung: „Wo Übereinstimmung in den Bestrebungen vorhanden ist, da ist auch Übereinstimmung in den Lehren und Urteilen vorhanden (δόγματα καὶ κρίσεις).“[3] Anderwärts äuſsert er sich dahin: „Dem ganzen Menschengeschlechte gilt jeder Satz und jedes Urteil, jede Ansicht und Wissenschaft (μάθησις) für eine Zustimmung (συγκατάθεσις).“ Zugleich fügt er noch einen äuſseren Grund bei in den Worten: „Jede Zustimmung (συγκατάθεσις) aber steht nach der Lehre nicht nur der Platoniker, sondern auch der Stoiker in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν).“[4] In ähnlicher Weise betonen auch die Kappadozier den Einfluſs des Willens auf das Erkennen und Urteilen. Schon in der Forderung des Basilius: „Das Herz, welches die heiligen Schriften erforschen will, muſs rein von allen entgegenstehenden Gedanken sein“[5], wird dies angedeutet, viel klarer hervorgehoben aber, wenn er die Verschiedenheit der Philosopheme mit dem Satze begründet: „Nach verschiedenen Richtungen gehen die Bestrebungen der Menschen (βουλαί).“[6] Dahin gehört auch einerseits seine Klage, daſs bei vielen das Urteil durch ihre Parteistellung von vornherein bestimmt bezw. getrübt sei, anderseits seine Hoffnung bezüglich des Adressaten des Briefes: „Du aber,

---

[1] Windelband 169. [2] Ebd. 185.
[3] Clem. Alex., Strom. 2, c. 17 (M. 8, 1016 B).
[4] Ebd. c. 12 (992 C).
[5] Bas. M. 29, 342 B. [6] Ebd. 342 A.

über Furcht und Schmeichelei wie über jede Leidenschaft erhaben, wirst begreiflicherweise mit gesunden Augen die Wahrheit sehen."[1] In derselben Linie steht der Nazianzener, wenn er schreibt: „Über ein und dieselbe Sache fällen wir verschiedene Urteile, je nachdem wir ihr zugetan oder abgeneigt sind."[2] Mögen die Kappadozier in ihren Erörterungen zunächst die praktischen Beurteilungen mehr als die theoretischen Urteile im Auge haben, so berühren sie immerhin ein Problem, das neuere Philosophen, besonders in der Richtung von Kant-Fichte, ausführlich erörtern. Über diese Forschungen schreibt einer ihrer Wortführer, Rickert: „Es ist eine der wertvollsten Einsichten neuerer logischer und psychologischer Untersuchungen, dafs überall da, wo es sich um wahr und falsch handelt, es mit einem blofsen Beziehen, Ineinssetzen, Verknüpfung der Vorstellungen nicht getan ist, sondern dafs im Urteil zu den Vorstellungen oder den Vorstellungsverbindungen noch ein Element hinzutritt, das nicht als ein vorstellungsmäfsiges angesehen werden kann"[3], dafs also „das Erkennen auch auf einem Willensentschlusse, auf einer Tathandlung beruht"[4]. Sehr prägnant lautet das Axiom dieser philosophischen Anschauung: „Vorstellungen sind, Urteile gelten."[5] Auch Wundt erklärt deutlich: „Die Willensvorgänge greifen in den intellektuellen Prozefs ein, liefern Vorstellungen."[6] Nur im Vorbeigehen möchten wir an das fast trivial gewordene Wort erinnern, dafs oftmals „der Wunsch der Vater des Gedankens" ist. Die pädagogische Tragweite der Lehre von der Beteiligung des Willens an der Erkenntnis ist klar. Dadurch erhält das Wort Herbarts vom „erziehenden Unterricht" seine richtige Beleuchtung, aber auch Begrenzung. Gegen die Deutung dieser Forderung in dem Sinne, der Unterricht des Verstandes habe die Erziehung des Willens zum ganzen und ausschliefslichen Ziele, macht Natorp

---

[1] Bas. M. 32, 780 B C. [2] Gr. Naz. M. 35, 1137 B.
[3] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis 49. [4] Ebd. 90.
[5] Rickert, Grenzen 96. [6] Wundt, Grundrifs 224.

geltend, dafs damit der selbständige Wert der Verstandesbildung in Frage komme, sowie dafs unmöglich das Vorstellungsleben eines Menschen ohne einen andern psychischen Faktor seine Entschliefsungen determiniere[1]. So sehr also vermieden werden mufs, den „erziehenden Unterricht" ins Extrem zu ziehen, so bleibt derselbe dennoch auch in der Auffassung in Geltung, dafs durch das Erkennen auf den Willen eingewirkt werde. Es mufs ihm aber auch als korrelativer Begriff die „unterrichtende Erziehung" zur Seite gestellt werden, in dem Sinne, dafs durch den Willen das Erkennen beeinflufst wird. Das wird sich als notwendige Folgerung aus der eben angeführten Theorie über die Bedeutung des Willens auf den Denkprozefs mit Notwendigkeit ergeben. Mit ihren diesbezüglichen Anschauungen übereinstimmend verbreiten sich die Kappadozier ausführlich über die Willensbildung, der sie auch von andern Gesichtspunkten aus den höchsten Wert beilegen müssen.

b) Wille.

1. Die Aufgabe des Pädagogen ist nach der Überzeugung der Kappadozier mit der Bildung und Bereicherung des Erkenntnisvermögens nicht erschöpft, sondern notwendigerweise mufs auch der Wille gestaltet und bestimmt werden. Der Nyssener erklärt, dafs alles, was wir lernen, eine Einheit darstellen und den einen Zweck schliefslich verfolgen solle, uns unerschütterlich in der Tugend zu machen, so dafs wir stets über den Wassern der Sünde schweben. Seiner allegorischen Schriftauslegung entsprechend findet er diesen wichtigen pädagogischen Grundsatz in der Geschichte von der Errettung des Mosesknaben ausgesprochen; das Körbchen, in welchem Moses gerettet worden, sei zwar aus vielen Binsen geflochten gewesen, habe aber ein einheitliches Ganzes dargestellt und das Kind über den toddrohenden Fluten gehalten. Die unfruchtbare ägyptische Königstochter sei aber das Sinn-

---

[1] Natorp 271, 272.

bild für eine Bildung, die keine guten Werke hervorbringe[1]. Deshalb ist er auch der Ansicht, die Heilige Schrift enthalte geschichtliche Ereignisse und Lebensbeschreibungen nicht blofs zu dem Zwecke, damit wir sie kennen lernen (μανθάνειν), sondern damit „sie uns eine Anweisung zu einem tugendhaften Wandel gebe“[2]. Damit steht seine Äufserung im Einklang, der Heilige Geist wolle durch die Bibel uns „nicht blofs unterrichten (διδάσκειν), sondern uns nach Gott gestalten (μορφῶσαι)“[3]. Hierbei unterläfst er nicht, den Pädagogen den Heiligen Geist als Vorbild hinzustellen, der ganze Völker und einzelne Menschen schrittweise und planmäfsig zur Tugend führe. In dieser Beziehung vergleicht der Nyssener den Heiligen Geist mit einem Bildhauer; letzterer gehe also vor: zuerst trenne er den Stein vom Felsen, dann beseitige er die überflüssige Materie, endlich gebe er der zurückbleibenden Masse die gewünschte Form[4].

Auch für den nazianzenischen Gregor steht es fest: „Erste Weisheit ist ein gutes Leben.“[5] Deshalb findet bei ihm der Vater des Basilius volle Anerkennung, der es verstanden habe, im Sohne „Leben und Wissen in schöner Harmonie zu pflegen“[6]. Daran knüpft er die Bemerkung: „Diejenigen, welche nur das Leben allein oder nur das Wissen allein ausgebildet haben, in einem aber zurückgeblieben sind, unterscheiden sich nach meinem Dafürhalten in nichts von den Einäugigen, die sehr unter ihrem Defekt leiden und noch mehr unter der Häfslichkeit sowohl beim Sehen als beim Gesehenwerden. Die aber in beiden Stücken sich hervortun und geschickt sind, diesen ist es auch verliehen, vollkommen und selig zu sein.“[7] Noch bezeichnender sind seine Worte: „Nichts ist meiner Ansicht nach von Wert, was nicht zur Tugend förderlich ist und diejenigen besser macht, die es üben.“[8] In einem seiner Gedichte[9] nennt er die Kenntnisse Flügel und den gröfsten

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 329 B. [2] Ebd. 489 D. [3] Ebd. 544 C.
[4] Ebd. 541 D ff. [5] Gr. Naz. M. 35, 936 B.
[6] Gr. Naz. M. 36, 509 B. [7] Ebd. 509 C. [8] Ebd. 524 A B.
[9] Gr. Naz. M. 37, 916 A.

Ruhm der Erde, ruft aber ein Wehe aus über solche, welche das Wissen mifsbrauchen. Basilius betrachtet es nach dem Berichte des Freundes als seine Aufgabe, noch die an sein Sterbebett Eilenden „in den Geheimnissen zu unterweisen und durch seine Unterweisungen besser zu machen“[1]; und der Bruder kann ihm das Zeugnis ausstellen, sein Streben sei stets dahin gegangen, das Herz eines jeden zu einer Arche oder zu einem Zelte zu gestalten, worin Gott wohnen könnte[2].

Sind die Kappadozier über die Notwendigkeit der Willensbildung einig, so sind sie es auch darin, dafs sie für einen frühen Beginn derselben eintreten. Nach Basilius soll man „die Seele, so lange sie noch leicht zu bilden und zart ist und wie weiches Wachs die Gestalten der Gegenstände, welche ihr eingeprägt werden, ohne Mühe aufnimmt, sogleich von Anfang an zu allen guten Werken üben, auf dafs, wenn die Vernunft aufleuchtet und die Urteilskraft erscheint, der Lauf von den ersten Anfangsgründen und den beigebrachten Eindrücken der Frömmigkeit aus beginne, indem die Vernunft das Richtige anrät, die Gewohnheit aber Leichtigkeit gibt, das Gute zu tun“[3]. Ebenso verlangt Gregor von Nazianz, dafs man schon „bei der ersten Entwicklung der sittlichen Eigenschaften“ auf die Kinder bildend und erziehend einwirke, damit sie in späteren Jahren das Böse fliehen und meiden; — besser sei es ja, dem Schlimmen im Anfang zu widerstehen und etwas zu vermeiden, wenn es nahen wolle, als zu entfernen und zu überwinden, wenn es Fortschritte gemacht habe, wie es auch leichter sei, einen Steinblock zu stützen und zu halten, als ihn im Rollen zurückzubringen[4].

Auf die hier vertretene, früh beginnende moralische Erziehung hatte auch im Anschlufs an Aristoteles[5], mit ausdrücklicher Berufung auf Plato und mit Gebrauch des nämlichen Bildes, das Basilius anwendet, Plutarch[6] gedrungen;

---

[1] Gr. Naz. M. 36, 601 A.
[2] Gr. Nyss. M. 36, 809 D.
[3] Bas. M. 31, 956 A B.
[4] Gr. Naz. M. 36, 205 C D.
[5] Zeller 2, 2[3], 271.
[6] De lib. educ. c. 5.

dies geschieht auch in unserer Zeit mit allem Nachdruck, so von Natorp. Er fordert, man solle sich bewufst werden, was „für die Erziehung des Menschen gerade die ersten Lebensjahre bedeuten. Die theoretische Pädagogik sieht darüber noch immer in unbegreiflicher Leichtfertigkeit hinweg. Sie redet meist so, als ob das Eigentliche der Erziehung erst mit dem schulpflichtigen Alter begänne“ [1]. Derselben Ansicht war Kant[2], indem er auf die Schwierigkeit hinweist, erwachsene Wilde zur Kultur zu bringen.

2. Wegen der hohen Wichtigkeit, welche sie der Willensbildung beimessen, behandeln die Kappadozier in eingehender Weise die Mittel, welche dem Pädagogen in dieser Hinsicht zur Verfügung stehen, sowie die Art und Weise, wie sie angewendet werden müssen, falls sie Erfolg haben sollen. In dieser Beziehung schreiben unsere Autoren vor allem der Gewöhnung eine hohe Bedeutung zu. Basilius äufsert sich darüber also: „Die Gewohnheit (ἔθος) erstarkt im Laufe der Zeit und erlangt die Kraft einer natürlichen Anlage (φύσεως).“ [3]

Auch sein Bruder, der nyssenische Gregor, behauptet: „Die Gewohnheit hat eine grofse Kraft, auch das, was unangenehm scheint, im Laufe der Zeit mit einigem Vergnügen zu umgeben.“ [4] Freilich darf die Gewöhnung bei Menschen keine mechanische sein, nie zur Dressur werden; der Mensch mufs nach Mafsgabe der Vernunft über der Gewohnheit stehen; so erklärt Basilius: „Man soll nicht blofs von Gewohnheiten sich leiten lassen; bei den Tieren kann man zwar sehen, wie sie ganz von Gewohnheiten abhängen; du aber bist nicht so gelehrt und unterrichtet worden.“ [5] Die Tugendhaftigkeit darf eben nach den Kappadoziern keine blofs äufsere sein, sie mufs innerlich werden; blofs äufserlich gute Werke vollziehen ohne die entsprechende Gesinnung hat gar keinen Wert. Der Nazianzener erklärt es deshalb für verkehrt, wenn manche

---

[1] Natorp 199. [2] 8, 457 u. 494.
[3] Bas. M. 31, 925 B. [4] Gr. Nyss. M. 46, 488 C.
[5] Bas. M. 31, 248 B.

dem heiligen Opfer beiwohnen oder die Reliquien küssen, ohne ihr Herz vom Bösen zu trennen[1]. Das nämliche gilt vom Mönchsleben, weshalb Basilius predigt: „Glaube ja nicht, dafs alle, die in der Zelle wohnen, selig werden.“[2] Das Streben von allen mufs dahin gehen, der Beste zu sein, nicht zu scheinen[3], und seinem Freunde weifs Gregor kein schöneres Lob zu spenden, als ihm nachzurühmen, dafs er nach dieser Parole gelebt[4]. Von denselben Anschauungen durchdrungen, schreibt der Nyssener einen Brief über die Wallfahrten nach den heiligen Stätten; eindringlich legt er darin den Gläubigen ans Herz, dafs ein blofs körperlicher Besuch des heiligen Landes keinen Nutzen gewähre, wenn nicht die Seele Sehnsucht nach dem Heile trage[5]. Desgleichen setzt Basilius den Gläubigen auseinander, dafs die Bekehrung nicht blofs in dem Aufhören der bösen Werke bestehe, sondern vollzogen werden müsse mit einer Kraft, welche bis in die Tiefen der Seelen eindringe und die inneren Spuren der schlimmen Regungen verwische[6]. Seine Mahnung lautet: „Schaffet die bösen Gedanken gleichsam mit der Wurzel weg.“[7] Ebenso macht er aufmerksam, der Herr preise nicht schlechthin die Armen selig, sondern die Armen im Geiste; „denn nur was vom freien Willen ausgeht, kann den Namen Tugend erhalten“[8].

Schon Plato hatte die Bedeutung der Gewöhnung ins Auge gefafst, wobei Zeller an ihm folgende Entwicklung annimmt: Auf der früheren Stufe trennte er ἔθος von ἦθος in dem Sinne, dafs „die gewohnheitsmäfsige Tugend der höheren, auf Einsicht beruhenden als unerläfsliche Vorstufe vorangehe“[9]; später verwandelte sich ihm „der Gegensatz zwischen philosophischer und gewöhnlicher Tugend, mit dem er als Sokratiker begonnen, mehr und mehr in Zusammengehörigkeit“[10].

---

[1] Gr. Naz. M. 37, 912 A. [2] Bas. M. 31, 645 C.
[3] Gr. Naz. M. 37, 678 A. [4] Gr. Naz. M. 36, 576 A.
[5] Gr. Nyss. M. 46, 1010 ff. [6] Bas. M. 30, 188 B.
[7] Ebd. 193 C. [8] Bas. M. 29, 361 A.
[9] Zeller 2, 1^3, 745. [10] Ebd. 747.

Den Kern der letzteren Ansicht halten auch die Kappadozier fest. In der Gegenwart vertritt in einem gewissen Sinne eine pädagogische Richtung die erste, die andere die zweite platonische Stellungnahme. Auf Herbartschen Prinzipien stehend, unterscheiden nicht wenige zwischen „bewufstloser" und „auf Einsichten beruhender" Gewöhnung (Ziller[1], Rein[2]); erstere hat danach vor und neben aller Erziehung einzugreifen; denn „geistige Zustände, vernünftige Überlegung, Einsicht, Wille sind entweder bei dem Zöglinge noch gar nicht möglich, sie sind noch nicht ausgebildet, oder wenn ja, so sind sie wenigstens in dem Augenblicke bei ihm nicht wirksam"[3]. Demgegenüber wird behauptet: „Man hat, wo es sich um Erziehung handelt und nicht um blofse Regierung, welche aufs Erziehen verzichten zu können meint, durchaus unrecht, nicht auf Einsicht und Willen, sondern lediglich auf Durchsetzung der Forderung hinzuwirken. Gerade der echte Sinn von Autorität und Gehorsam wird damit verkannt. Gehorsam ist auf keiner, auch nicht der untersten Stufe der Erziehung identisch mit Willenlosigkeit, mit Verzicht auf eigenen Willen."[4] Abgesehen von psychologischen Fragen, mit welchen die Lösung des Problems aufs innigste zusammenhängt, mufs auch noch die Erklärung Kants berücksichtigt werden, dafs „die moralische Bildung nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müsse"[5], dafs also „bewufstlose" Gewöhnung an blofs äufsere Erfüllung des Gesetzes im günstigsten Falle nur „virtus phainomenon", nicht „virtus noumenon" erzeugen könnte.

3. Unter den Mitteln, den Willen zu bilden, nimmt das gute Beispiel einen hervorragenden Platz ein. Darin findet Basilius einen der Gründe, welche die Heiligenverehrung empfehlen. In seiner Rede auf den Märtyrer Gordius führt

---

[1] Ziller 109 u. 394. [2] Rein 125 u. 135.
[3] Ziller 10, 108 f. [4] Natorp 232.
[5] Kant 6, 142; vgl. 127.

er aus: „Wenn wir das Leben derjenigen erzählen, welche sich durch Frömmigkeit ausgezeichnet haben, so preisen wir erstens den Herrn durch seine Diener, rühmen zweitens die Gerechten durch Bezeugung dessen, was wir wissen, und erfreuen endlich das Volk dadurch, daſs wir ihm Gelegenheit bieten, herrliche Taten anzuhören"; denn gewiſs ist es, daſs „die Völker schon eine geistige Freude empfinden bei der Erinnerung an die Taten der Gerechten, und zum Eifer angetrieben werden, das Gute nachzuahmen, von dem sie hören; die Geschichte von Männern, die rechtschaffen gelebt, ist für die Gläubigen ein Licht auf dem Lebenswege"[1]. Fast das nämliche Bild wendet der Nyssener an, indem er schreibt: „Ein tugendhaftes Leben wird auch andern ein Weg zum Guten, indem es nach Art eines Leuchtturmes mittels der Erinnerung den Seelen vorleuchtet; denn wir Menschen kommen nun einmal so auf die Welt, daſs wir uns mit dem Lob- und Preiswürdigen verbinden wollen und vom Verlangen nach dessen Besitz erfüllt werden"[2]. Er erblickt schon im „Lob, das groſsen Männern erteilt wird, die gröſste Aufmunterung und Ermahnung zum Guten", und selbst „in der bloſsen Erwähnung ihrer Taten für die Strebsamen eine Veranlassung zur Tugend"[3]. Basilius verspricht sich mehr Wirkung von Beispielen, die der Geschichte entnommen sind, als von solchen, welche der Sage angehören[4]; der Nyssener mahnt auſserdem zur Vorsicht und Auswahl hinsichtlich der heidnischen Mythen[5]. Von der Verwendung von Beispielen ausgezeichneter Männer darf auch die Erwägung, daſs eine durchgängige Nachahmung weitaus für die meisten unmöglich ist, nicht abhalten; denn „bei wackeren Leuten gilt die Nachahmung groſser Männer auch nur im kleinen für lobenswert"[6]. Das Gegenstück zur wohltätigen Wirkung guter Beispiele ist der schädliche Einfluſs, den schlechte Beispiele ausüben, zumal wenn sie vor Augen

---

[1] Bas. M. 31, 492 A. [2] Gr. Nyss. M. 46, 893 C.
[3] Ebd. 849 A f. [4] Bas. M. 31, 953 C.
[5] Gr. Nyss. M. 46, 896 C D. [6] Gr. Naz. M. 36, 597 A.

stehen. In dieser Beziehung erklärt Basilius: „Es ist unbestreitbar, dafs böse Gesellschaft gute Sitten verdirbt; denn wie in ungesunden Gegenden die nach und nach eingeatmete Luft bei den Bewohnern schleichende Krankheiten verursacht, so bereitet der Umgang mit schlechten Menschen den Seelen grofse Übel, wenn man auch das Schädliche nicht sofort bemerkt." [1]

Aufser der tatsächlichen Anerkennung des weitreichenden Einflusses, den gutes wie böses Beispiel ausübt, ist hervorzuheben, dafs die Kappadozier auch über das eigentlich in ihnen Wirksame sich aussprachen. Wir werden bald hören, wie sie dieses auch darin finden, dafs die Zöglinge an den Beispielen gleichsam mit Händen greifen können, welches die guten bezw. die schlimmen Folgen einer Handlung im Diesseits oder im Jenseits sind; in den hier gegebenen Aussprüchen wird das Treibende der Beispiele darein verlegt, dafs das Tugendbeispiel die in uns schlummernde Anlage zum Guten wecke. Eine sehr verwandte Begründung finden wir unter den neueren Pädagogen bei Natorp, der in Bezug auf das gute Beispiel der Umgebung des Zöglings schreibt: „Die primäre Wirkung der Gemeinschaft ist die auf den Willen. Man lernt wollen, indem man die Erfahrung macht vom Wollen des andern. Der energische Wille des andern, sagt man, reifst uns fort, etwa dem Strome gleich, der den trägen Zuflufs in sich aufnimmt und sein Gewässer in die gleiche mächtige Bewegung zieht. Aber ein solches Bild verdunkelt noch zu sehr, dafs gerade die Energie des Selberwollens erhöht, der eigene Wille nicht gezwungen und in Abhängigkeit gebracht, sondern erst recht auf sich selbst gestellt wird durch die Erfahrung, wie der Wille des andern selbständig und in dieser Selbständigkeit energisch ist." [2] Dazu gibt Kant [3], der das Beispiel allmächtig nennt, einen beachtenswerten Fingerzeig, wenn er schreibt: „Die Anlage zum Guten wird dadurch, dafs man das Beispiel selbst von guten

[1] Bas. M. 31, 348 C. [2] Natorp 77. [3] 8, 500.

Menschen (was die Gesetzmäſsigkeit derselben betrifft) anführt und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maxime aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurteilen läſst, unvergleichlich kultiviert.“ [1]

4. Auch Strafe und Lohn sind Mittel zur Bildung des Willens. Der Pädagoge hat die strenge Pflicht, nötigenfalls Strafe zu verhängen. In den Augen des Basilius ist die scheinbare Güte, welche gegen die Schlechten nicht vorgeht, „ein Verrat an der Wahrheit, ein Vergehen gegen das gemeinsame Beste und eine Gewöhnung an Gleichgültigkeit gegen das Böse“ [2]. Dem entspricht die Pflicht auf seiten der Kinder, den Strafen der Eltern und Lehrer sich nicht zu widersetzen; bittern Tadel ziehen sich die Kinder zu, welche, „wenn sie vom Lehrer einen Verweis erhalten, ihm die Tafel zertrümmern, welche dem Vater, wenn er die Mahlzeit verschiebt, die Kleider zerreiſsen oder der Mutter das Gesicht zerkratzen“ [3]. Manchmal kann schon ein stummer Tadel wirken, wie ein Lob ohne Worte. So berichtet der Nazianzener von seinem Freunde: „Bei ihm war das Lächeln oftmals Lob und das Schweigen Vorwurf, im eigenen Herzen eines jeden das Böse erforschend und strafend.“ [4] Die zweite Stufe im Strafen nimmt der Verweis ein, der in Worten erteilt wird. Über seine Wirkung und sein Ziel äuſsert sich Basilius: „Die tadelnde und strafende Rede zerknirscht das Gemüt, das sich vergangen, und erschüttert gleichsam die darin aufgesproſsten bösen Gedanken, so daſs diese samt der Wurzel ausgerissen und statt derselben gute Gedanken eingepflanzt werden.“ [5] Bezüglich der Art und Weise, wie der Tadel zu erteilen sei, gab er folgende Regel: „Im Umgang muſs man liebreich sein, und überall soll das rauhe Benehmen fern bleiben, selbst wenn man tadeln muſs. Zeigst du nämlich auch beim Tadel eine herablassende Gesinnung, so wirst du auf diese Weise dem angenehm sein, der einer Heilung bedarf. Oft ist auch

[1] Kant 6, 143. [2] Bas. M. 31, 989 A. [3] Ebd. 317 B C.
[4] Gr. Naz. M. 36, 581 B. [5] Bas. M. 30, 641 A.

jene Art des Tadels notwendig, welche der Prophet anwendete; nachdem David gesündigt, sprach er nicht selbst das Urteil, sondern bediente sich einer angenommenen Person und stellte ihn zum eigenen Richter seiner Sünde auf, so dafs David, da er gegen sich selbst das Urteil gefällt hatte, dem Zurechtweisenden nicht mehr zürnte."[1] Die dritte Strafe ist die körperliche Züchtigung. Basilius hält diese für heilsam. Er betrachtet es als eine durch die Erfahrung gegebene und allgemein anerkannte Wahrheit, dafs „nachlässige Knaben durch Schläge, die sie von ihren Eltern und Lehrern erhalten, aufmerksam werden, die Lehren aufnehmen und das Wort, das sie vor den Schlägen kaum gehört haben, nach derselben, als wären ihre Ohren erst geöffnet worden, mit Eifer anhören und im Gedächtnis behalten"[2]. Ähnlich erklärt der Nazianzener bestimmt: „Das Schwert macht den Stein feuersprühend, die Rute aber das Herz."[3]

Doch erfordert die Erteilung von Strafen grofse Klugheit, falls sie ihren Zweck erreichen soll. Darum soll man „langsam zum Strafen vorgehen"[4], auf dafs man Zeit gewinne, um richtig bestimmen zu können, wie man strafe. Hierin gleicht nach Basilius der Pädagog dem Arzte; dieser wende andere Arzneien für das kranke Auge und andere für den verletzten Fufs an. Von diesem Grundsatz geleitet schreibt er für die Obern der Klöster vor, sie sollen Zungensünden an ihren Untergebenen durch Stillschweigen strafen, leckerhaftes und gieriges Essen durch Fasten, anstöfsiges Benehmen bei Tisch durch Entfernung von der gemeinsamen Mahlzeit, stolzes Aufbrausen dadurch, dafs den Betreffenden Dienstleistungen gegen jene auferlegt werden, denen sie in ungerechtem Zorn wehe getan[5]. Später kommt er auf diesen Punkt nochmals zurück und schärft den Vorgesetzten ein: „Die Zeit und die Art der Strafe wird durch die Obern bestimmt mit Rücksicht

[1] Bas. M. 32, 229 D f. [2] Bas. M. 31, 396 B.
[3] Gr. Naz. M. 37, 921 A. [4] Bas. M. 29, 173 A.
[5] Bas. M. 31, 953 B.

auf das Alter, den Zustand der Seele und die Gemütsanlage."[1] Auch ist wohl zu unterscheiden, ob die Strafe öffentlich oder geheim verhängt werden soll. Dies betont zumal Gregor von Nazianz: „Es gibt Menschen, welche auf eine Ermahnung ohne Zeugen nicht achten, durch eine Zurechtweisung vor aller Welt aber sich bessern lassen; jedoch gibt es auch andere, welche über Vorwürfe, die öffentlich und ohne Umschweife erteilt werden, nicht erröten, einem Tadel im geheimen aber sich fügen und eine solch schonende Behandlung mit Gehorsam vergelten."[2] Der nämliche Gregor übersieht auch nicht die Regel, daſs die Strafen nicht zu häufig eintreten dürfen. Er gibt nämlich zu, daſs man „einigen in allem, auch in den kleinsten Dingen auf die Finger sehen müsse, denen nämlich, welche sich einbilden, ihre Fehler seien verborgen", jedoch räumt er auch ein, bei andern sei es hingegen besser, „zu sehen und nicht zu sehen, zu hören und nicht zu hören, damit man sie nicht durch zu häufige Vorwürfe ganz betäube, ihnen die Besonnenheit raube und so schlieſslich nur erreiche, daſs sie das Ehrgefühl, dieses Beförderungsmittel der Besserung, ganz verlieren und zu jedem Wagestück und zu jeder Frechheit fähig würden"[3]. Bei dieser Gelegenheit gibt unser Kirchenvater noch andere pädagogische Regeln; so z. B.: „Bei einigen muſs man zürnen und nicht zürnen, miſsbilligen und nicht miſsbilligen, die Hoffnung aufgeben ohne sie aufzugeben, wie es die Verhältnisse erfordern. Einige muſs man durch Milde und Herablassung zurecht bringen, auch dadurch, daſs man ihnen nahelegt, man verspreche sich Besseres von ihnen. Bald ist es nützlicher, den Überlegenen zu spielen, bald den Unterliegenden, bei den einen muſs man Reichtum und Macht, bei den andern Armut und Niedrigkeit entweder loben oder tadeln."[4]

Der Pädagog muſs es verstehen, Milde und Strenge zu vereinigen. Der Nazianzener ist der Ansicht: „Gleich sehr

[1] Bas. M. 31, 1156 B. [2] Gr. Naz. M. 35, 440 A.
[3] Ebd. 440 B C. [4] Ebd.

von Übel ist Nachsicht, die nicht Hand zur Besserung anlegt, und Strenge, die nicht nachzulassen und zu verzeihen weifs; die eine läfst alle Zügel schiefsen, die andere erwürgt durch Heftigkeit."[1] Daher gibt er den Rat, „eine gewalttätige Heilmethode beiseite zu lassen, da sie nur Schmerzen verursachen und nicht Linderung verschaffen könne"; eher möge man eine sanfte und milde Behandlung anwenden; „denn ein krummer Schöfsling ertrüge nicht eine plötzliche Umbiegung und Gewaltanwendung von der Hand, die ihn gerade richten will; eher würde er entzwei brechen; auch ein feuriges Pferd würde nicht die Zügel dulden, wenn es nicht gestreichelt, wenn ihm nicht geschmeichelt würde"[2]. Diese ganze Ausführung erinnert lebhaft an die, welche wir über diesen Punkt von Basilius haben; denn auch Basilius erklärt: „In gleicher Weise verkehrt ist es, alle Fehler ungestraft zu lassen und bei der Bestrafung das Mafs zu überschreiten."[3] Auch den Vergleich mit dem Bäumchen finden wir bei ihm. Er stellt den übereifrigen und überstrengen Erzieher mit dem Baumgärtner zusammen, der das junge, krumm gewachsene Bäumchen aufrichten will, aber durch übermäfsiges Zurückbiegen die Mitte verfehlt und die Pflanze auf die entgegengesetzte Seite zieht[4].

Der rote Faden, der sich durch alle Erörterungen zieht, ist die Warnung vor Schablone, vor der Einbildung einer absoluten Methode und die Forderung einer individuellen Behandlung. Der Nazianzener sagt dies auch ausdrücklich, indem er schreibt: man „kenne kein Mittel, sei es Milde oder Strenge oder irgend etwas anderes, das für jeden Menschen und zu jeder Zeit durchaus heilsam oder schädlich wäre, sondern dem einen sei dies gut und erspriefslich, dem andern das Gegenteil; hier komme alles auf Zeit und Umstände sowie auf das Verhalten und die Beschaffenheit des Fehlenden an"[5]. Darum gibt es auch keine für alle Fälle zugeschnittene

[1] Gr. Naz. M. 36, 356 C. [2] Ebd. 640 A.
[3] Bas. M. 32, 1025 A. [4] Ebd. 269 A.
[5] Gr. Naz. M. 35, 441 A.

Theorie; Bücherweisheit ist hier ungenügend. Dies hat der nämliche Autor offenbar im Sinne, wenn er schreibt: „Alles darzulegen und aufs genaueste so zu überschauen, daſs man die ganze Heilkunde kurz vorführe, ist unmöglich, mag man darauf noch soviel Fleiſs und Scharfsinn verwenden; erst durch Versuch und Erfahrung wird es dem Arzte klar, so daſs er die Sache zu erkennen und danach zu handeln vermag.“ [1] Glänzend muſs sich das pädagogische Talent des hl. Basilius in der Praxis bewährt haben. Sein Freund rühmt nämlich von ihm, daſs er dem einen ward „eine starke Mauer, dem andern ein Hammer, der Felsen zerschlägt“ [2], daſs er gewuſst habe, wie „Schwäche zügellos mache und verweichliche, Härte (αὔστηρον) aber erbittere und frech mache“, daſs er das eine Verfahren mit dem andern teilte, also daſs er „Strenge und Milde verbunden habe“ [3]. Auch von andern, welche Einfluſs auf die Leitung der Menschen üben sollten, verlangte er die Fähigkeit, individuell vorgehen zu können mit voller Berücksichtigung der jedesmaligen Verhältnisse. Als er für Armenien Bischöfe einsetzen soll, so will er Männer suchen, die nicht bloſs fromm und gebildet, sondern auch „der Landessprache kundig und in den übrigen Gebräuchen des Volkes bewandert“ wären [4].

5. Auch das Gegenteil der Strafe, Anerkennung der guten Tat in der Form des Lobes und Lohnes, der Auszeichnung und der Ehre hat Bedeutung für die Willensbildung. Im allgemeinen befürwortet Basilius die Anerkennung also: „Den Wanderern erleichtert die Erwartung einer bequemen Herberge die Mühe der Reise, die Kaufleute ermutigt die Begierde nach Ware, sich auf das Meer zu wagen; darum hat auch der Anordner des ganzen Lebens, der groſse Lehrer, der Geist der Wahrheit, die Belohnung im voraus angedeutet,

---

[1] Gr. Naz. M. 35, 441 B. [2] Gr. Naz. M. 36, 540 B.

[3] Ebd. 549 B. Statt des im Text stehenden ἔκλυτον wird wohl ἔκλυον zu lesen sein im Hinblick auf die übrigen Part. gen. neutr.

[4] Bas., Ep. 99, 4 (M. 32, 501 C).

damit wir über die gegenwärtigen Mühen uns erheben und in Gedanken zum Genusse der ewigen Güter eilen." [1] Deshalb ermuntern die Kappadozier oft zum Guten unter Hinweis auf den mannigfachen Nutzen, der daraus erwächst; insbesondere nehmen sie auch Stellung zum viel umstrittenen Motiv der Ehre. Basilius schreibt: „Die Natur der Rede vermag die Strebsamkeit der Eifrigen zu erhöhen und die Bereitwilligkeit der Nachlässigen und Trägen zu wecken; daher halten die Feldherren, wenn sie das Heer zum Kampfe aufstellen, vor dem Beginn der Schlacht Ermunterungsreden, und eine derartige Ermunterung hat eine solche Gewalt, dafs sie vielen sogar Verachtung des Todes einflöfst. Ebenso ermahnen die Ringschulmeister die Ringenden mit Worten, dafs sie sich Mühe geben sollen, Siegeskränze zu erlangen, und viele haben sich dadurch zur Verachtung der Körper bewegen lassen." [2] Zur Tugend feuert er die Gläubigen auch dadurch an, dafs er ihnen die hohe Verehrung der Heiligen vorführt und dann schliefst: „Sie (d. h. die Tugend) wird dich in den Himmel bringen und auch bei den Menschen unsterbliches Andenken und unvergänglichen Ruhm erwerben." [3] Auch in einem Briefe weist er hin auf das Fortleben im Gedächtnis der Menschen, das sich die Adressaten durch Humanität sichern können [4], und „durch Preise der Erinnerung" glaubt er die Aufmerksamkeit der Schüler anspornen zu können und zu dürfen [5]. Folgerichtig hält er auch die Schande für „die ärgste Strafe" [6]. Vom Nazianzener haben wir bereits gehört, wie das Ehrgefühl in seinen Augen „ein Förderungsmittel der Tugend" von solcher Bedeutung ist, dafs ohne dasselbe der Mensch „zu jeder Frechheit" fähig werde.

Wenn auch die Aussicht auf Strafe bezw. auf Nutzen nicht zu verwerfen ist, so soll sie nicht als der höchste oder ausschliefsliche Ansporn zum Guten betrachtet werden, sondern

---

[1] Bas. M. 29, 216 A. [2] Bas. M. 31, 185 A (?).
[3] Ebd. 592 A ff. [4] Bas. M. 32, 524 B.
[5] Bas. M. 31, 953 D: ἆθλα μνήμης. [6] Bas. M. 32, 961 C.

vielmehr einmünden in ein anderes Motiv, welches die Kappadozier kennen und angelegentlichst empfehlen. Basilius lehrt nämlich: „Entweder vermeiden wir das Böse aus Furcht vor der Strafe — alsdann ist unsere Gesinnung knechtisch; oder wir suchen die Früchte des Lohnes, indem wir die Gebote um unseres Nutzens willen erfüllen — so werden wir Mietlinge; oder endlich wir tun das Gute der Tugend selbst wegen und aus Liebe zu unserem Gesetzgeber — auf diese Weise sind wir wie Kinder gesinnt.“ [1] Auch der Nazianzener lehrt diese Einteilung der Beweggründe zur Tugend, indem er schreibt: „Drei Klassen kenne ich von denen, die das Heil erlangen: die Knechtschaft, den Lohndienst und die Kindschaft.“ [2] Dieselbe Anschauung trägt der Nyssener in einer Homilie über das Hohelied vor [3]. Über die Kraft dieser verschiedenen Motive orientiert die Äufserung des Nazianzeners: „Wer dem Guten um eines andern willen nachstrebt, der steht noch nicht fest in der Tugend; denn sobald jenes verschwindet, steht er auch ab von dem Guten, gleichwie derjenige, der um des Gewinnes willen Schiffahrt treibt, dieselbe aufgibt, wenn der gehoffte Gewinn sich nicht einstellt. Wer aber das Gute um seiner selbst willen ehrt und wert hält, der hat für dasselbe auch eine beharrliche und bleibende Begeisterung, da er eben das Bleibende liebt. . . . So wird er dem Wechsel und Wandel entgehen, wird sich nicht mit den Zeiten und Dingen ändern, nicht bald so, bald anders werden, nicht immer neue Farben annehmen.“ [4] Übrigens hält Basilius es für möglich, dafs die Motive der Liebe und der Furcht in einer Seele vereinigt sind, ja er wünscht sogar, dafs man zugleich „Kind“ und „Knecht“ sei [5], mit andern Worten, „kindliche Furcht“ besitze [6].

Gerade in der ersten Periode unserer Zeitrechnung vollzog sich ein bedeutender Wandel in den Anschauungen bezüglich

---

[1] Bas. M. 31, 896 B. [2] Gr. Naz. M. 36, 373 C.
[3] Gr. Nyss. M. 44, 765 B. [4] Gr. Naz. M. 36, 276 D.
[5] Bas. M. 31, 652 A. [6] Ebd. 869 B.

der Züchtigung. Nach Hermann-Blümner[1] machte die griechische Erziehung „von körperlicher Züchtigung um so unbedenklicher Gebrauch, je gröfseren Einflufs sie dem physischen Schmerze selbst auf Hebung der moralischen und intellektuellen Energie beilegte“. Ebenso war es bei der römischen Erziehung[2]. Für den Umschwung in diesem Punkte sind Quintilian, Plutarch und Klemens von Alexandrien typisch. Allerdings hatte schon Chrysippus[3] einen Anlauf dazu genommen, aber erst Quintilian setzt das Strafen mit dem Stock ab, da es ein sklavisches und widerliches oder wenigstens ein beleidigendes Verfahren wäre[4]; ebenso erklärte Plutarch[5] es für „eines Freien unwürdig, der eher abgestumpft und von jeder Anstrengung abgeschreckt werde“. In ihre Fufstapfen tritt ohne Einschränkung Klemens von Alexandrien, so dafs er in den Schriftworten: „Wer den Stock schont, hafst seinen Sohn“, nur den Sinn findet, dafs man „zwar tadeln, aber nicht züchtigen“ dürfe[6]. Auch das Wort Zenons, die Schüler seien am besten durch die Ohren, nicht durch äufseren Zwang zu fesseln[7], finden wir beim Alexandriner angeführt und gebilligt[8]. Die Kappadozier halten, obgleich sie sonst viele Berührungspunkte mit Klemens und Plutarch aufweisen, an der Zulässigkeit und Nützlichkeit der körperlichen Züchtigung fest, falls sie mit Mafs angewendet werde, so dafs sie also mit vielen neueren Pädagogen, wie Herbart[9], Baur[10], Waitz[11], Natorp[12] u. s. w., in Einklang stehen, aber in Widerspruch mit andern, z. B. Ziller[13], der die körperliche Züchtigung ganz verwirft, dagegen mit Rousseau und Müller auf die sogenannte natürliche Strafe das Hauptgewicht legt[14]. Auf der andern Seite springt es in die Augen,

---

[1] S. 307. [2] Marquardt-Mau 113.
[3] Dyroff 2, 289. [4] Stöckel, Gesch. d. Pädagogik 64.
[5] De educ. c. 12. [6] Clem. Alex. M. 8, 672 B.
[7] Dyroff 2, 288 Anm. 3. [8] Clem. Alex. M. 8, 313 C.
[9] S. 529 (§ 51). [10] S. 283. [11] S. 184.
[12] S. 235. Vgl. den Standpunkt der gegenwärtigen englischen Erziehung bei Wiese 1, 41, bezüglich der Prämien 1, 232 ff.
[13] S. 119. [14] Ebd. 419 ff.; Müller 176.

daſs die Kappadozier von Lob und Tadel auſserordentlich vieles erwarten, wiederum ähnlich wie Plutarch[1] und zumal wie Klemens, der jene Erziehungsmittel unter Anführung einer pythagoreischen Sentenz die „notwendigsten Arzneien“ nennt[2], ausführlich unter wiederholter Berufung auf Plato[3] auf ihre Wirkungen eingeht und dabei auf richtige Verteilung von Lob und Tadel, von Strenge und Milde dringt, nach den damals, wie es scheint, geflügelten Worten: „Gelobte Tugend wächst gleich einem Baume“, aber auch: „Zuviel Honig erzeugt Galle.“ Das innerlich Wirkende im Tadel findet Basilius (wie Waitz[4]) hauptsächlich in der Gemütserschütterung, Klemens betont (wie Ziller[5]) die Beschämung, indem er schreibt, daſs durch das verweisende Wort im Zögling „die rote Blume der Scham aufsprosse und Scheu vor der Sünde erwache“[6]. Gute Beobachtung setzt der oben erwähnte Satz der Kappadozier voraus, daſs bei falscher Behandlung des Zöglings statt Gehorsam nur Trotz und Frechheit erzielt werde. Dadurch werden wir lebhaft an Kant erinnert; dieser läſst nämlich die physische nach der natürlichen Strafe zu, wenn nur keine „indoles servilis“ dadurch erzeugt werde[7], fügt aber die Mahnung an: „Wenn physische Strafen oft wiederholt werden, bilden sie einen Starrkopf, und strafen die Eltern ihre Kinder des Eigensinns halber, so machen sie sie nur noch immer eigensinniger.“[8] Ebenso tiefen psychologischen Scharfsinn und pädagogischen Takt verrät Basilius, wenn er die Forderung erhebt, daſs der Zögling unter Umständen selbst sein Urteil fällen solle; damit trifft er mit Natorp sehr nahe zusammen, der schreibt: „Die einzig klare Grundlage (für Lob und Tadel, Lohn und Strafe) ist das sei es begleitende oder nachfolgende Urteil: dies ist recht getan, dies ist verkehrt. Aber schon dieses Urteil im Munde des Erziehers ist ohne Wert und Wirkung, wenn es

---

[1] De educ. c. 12.
[2] Clem. Alex., Paed. 1, c. 10, S. 294 u. c. 8.
[3] Ebd. 1, c. 8 (M. 8, 332 A), c. 9 (348 D C). [4] S. 179 f.
[5] S. 421. [6] Paed. 1, c. 8 Schluſs.
[7] Kant 8, 497. [8] Ebd.

nicht eben das ausspricht, was der Zögling, erst einmal aufmerksam gemacht, sich selber sagen mufs. . . . Die blofs autoritative Erklärung dagegen, der die eigene Einsicht des Zöglings gar nicht entgegenkommt, wirkt in erzieherischer Hinsicht nichts oder Verkehrtes.“ [1]

Aufser den Erkenntnis- und Willensfunktionen hat der Pädagog auch eine dritte Seite des psychischen Lebens wohl zu beachten, zu pflegen und zu leiten, d. i. die Gefühle. Auch hierüber sprechen sich die Kappadozier an manchen Stellen aus.

c) Gefühl.

1. Über das Gefühlsleben haben wir die ausführlichsten Erörterungen vom Nyssener. Bei ihm treffen wir auch eine Definition von den Affekten. In seinem Dialog über Seele und Auferstehung erklärt er dieselben als Begleiterscheinungen, die das höhere Leben infolge des innigen Zusammenhanges mit dem Leibe in dem niederen Leben hat. Dort schreibt er nämlich: „Da die Denkkraft dem Leibe nicht anders einwohnen kann als durch das sensitive Leben (διὰ τῶν αἰσθήσεων), so kommt unsere Seele durch das eine notwendig auch mit dem damit Zusammenhängenden in Mitleidenschaft. Das ist es, was, als in uns vor sich gehend, Affekte (oder Leidenschaften) — πάθη — genannt wird.“ [2] Aus dieser Ansicht über das Wesen der Affekte ergibt sich für den Nyssener auch ihr Wert. Die Meinung, dafs sie an sich etwas Böses oder Übles wären, weist er dadurch ein für allemal ab, dafs er sie als aus der menschlichen Natur hervorgehend betrachtet, so dafs sie von dem Schöpfer selbst gegeben sind; denn „in der Tat wäre der Schöpfer an den Übeln schuld, wenn von ihm aus die Nötigung zu den Sünden zugleich mit der Natur eingepflanzt wäre“ [3]. Daher kommt er zu der Folgerung: „Je nach dem Gebrauche von seiten des Willens (προαιρέσεως) werden diese Regungen der Seele (κινήματα τῆς ψυχῆς) entweder zu Werkzeugen (ὄργανα) der Tugend oder des Lasters.“

---

[1] Natorp 233. [2] Gr. Nyss. M. 46, 60 u. 61. [3] Ebd. 61 A.

Hierin gleicht der Mensch dem Schmiede, der nach seiner freien Entscheidung das Eisen entweder zu einem verderbenbringenden Schwerte oder zu einem nützlichen Ackergeräte gestalten kann[1]. Später wendet er folgenden Vergleich an, in welchem er zugleich zeigt, wie sich Vernunft und Wille gegen die Affekte verhalten müſsten: „Falls jemand jene (Affekte) in der richtigen Weise gebraucht, indem er sie unter sich bringt, aber nicht selbst unter sie gerät, sondern sich wie ein König der vielen Hände seiner Untertanen zur Beihilfe bedient, so wird er um so leichter sein Tugendstreben vollbringen; falls er jedoch in ihre Gewalt gerät, wie wenn Sklaven gegen ihren Herrn sich erheben, und dieser sich unterjochen läſst, so daſs er ein Sklave derjenigen wird, die ihm von Rechts wegen unterworfen sind, so wird er notwendig dazu getrieben, wozu die Gewalttätigkeit seiner Beherrscher ihn zwingen will.“[2] Auch in seiner Schrift „Über die Jungfräulichkeit“ erklärt der Nyssener sowohl die Konkupiszenz (ἐπιθυμία) als auch die Iraszibilität (θυμὸν καὶ ὀργήν) für Kräfte, welche „der Schöpfer als Werkzeuge und Gerätschaften in die Seele“ gesenkt hat, auf daſs der Hausherr (d. i. der Geist) sie zu guten Zwecken gebrauche; im einzelnen fordert er, man solle die ἐπιθυμία auf „einen reinen Altar der Seele niederlegen“, den θυμός und die ὀργή gleichsam wie Hunde, welche das Tor bewachen, vor die Seele stellen, so daſs man „männliche Entschlossenheit und Kühnheit wie Waffen in der Hand trage“[3]. In der Erklärung der Psalmen nennt er einmal die iraszibile Potenz ein „gutes Haustier, wenn die Vernunft den Zügel führt“, und fügt die konkupiszibile Potenz an als „zweites, ebenso treffliches Haustier, weil sie die Seele gleichsam auf dem Rücken trägt, aufrecht hält und in die Höhe führt, falls das Lenkseil der Vernunft die Richtung nach oben gibt“[4]. In der sechsten Rede über die Seligkeiten setzt er den Zuhörern auseinander: „Nicht den Zorn überhaupt hat Gott ver-

---

[1] Gr. Nyss. M. 46, 61 B. [2] Ebd. 65 C.
[3] Ebd. 389 C D. [4] Gr. Nyss. M. 44, 477 B C.

boten — man kann nämlich diesen Trieb der Seele auch in der rechten Weise in sich herrschen lassen — sondern die Frömmigkeit soll ferne halten, dafs man in schlimmer Absicht gegen den Mitbruder entbrenne; denn es heifst: ‚jeder, der seinem Bruder ohne Grund zürnt'; der Beisatz ‚ohne Grund' zeigt an, dafs es manchmal gut sei, den Zorn aufkommen zu lassen, wenn nämlich zur Züchtigung der Sünde die Leidenschaft aufbraust." [1] Deshalb tadelt er diejenigen, welche ein „Herz von Stein" haben [2]. Freilich zweifelt er nicht, dafs jeder Affekt, wenn er „die Herrschaft (ἐπικρατεῖν) erlangt hat, zum Tyrann über die Seele wird und den Verstand zur Knechtschaft bringt (δουλοῦμαι)" [3]. Im hellen Lichte dieser und ähnlicher Stellen wird auch klar, was wir von Wendungen zu halten haben, welche auf den ersten Blick einen andern Sinn als die bisher angeführten Darlegungen zu involvieren scheinen, z. B. wenn er spricht vom Ertöten und Beseitigen der πάθη [4], vom Einführen der ἀπαθεία in die Seele [5], wodurch der Gerechte den Engeln verwandt werde [6]. Derartige Ausdrücke können im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nichts anderes besagen, als dafs ungeordnete Affekte zu verwerfen und zu beseitigen sind. Auch Hilt spricht sich dahin aus, dafs der Nyssener unter ἀπαθεία oftmals nichts anderes verstanden habe als „das vollständige Fehlen jeder unrechten Neigung der Seele, jeder verkehrten Betätigung ihrer Kräfte" [7].

2. Wenn auch die beiden andern Kappadozier nicht so häufig und nicht so eingehend über die Affekte sich aussprechen, so läfst es sich wenigstens mit Bestimmtheit erkennen, dafs sie mit dem Nyssener übereinstimmen. So möchte der Nazianzener „nicht an und für sich den Feuereifer (θερμότης) verurteilen und tadeln"; denn ohne ihn werde weder in der Frömmigkeit noch sonst in einer Tugend eine hervorragende

---

[1] Gr. Nyss. M. 44, 1276 A. [2] Gr. Nyss. M. 46, 832 B.
[3] Ebd. 870 D.
[4] Gr. Nyss. M. 44, 833 A D, 906 D, 1017 A, 1068 A.
[5] Ebd. 906 A, 948 A. [6] Ebd. 777 A. [7] Hilt 89.

Leistung (μέγα τι) erzielt[1]. Für seine eigene Person will er gleich weit von Gefühllosigkeit (ἀναλγησία) und vom Übermafs der Affekte (ἀμετρία) entfernt sein[2]. Deshalb hebt er ausdrücklich hervor, dafs der Sohn Gottes bei der Menschwerdung auch die Affekte angenommen habe[3]. In seinem Lehrgedichte „Adversus iram" (κατὰ θυμοῦ) führt er des längeren aus, dafs der Zorn und die übrigen Affekte (τὰ ἄλλα τῆς ψυχῆς πάθη) Gaben Gottes sind[4]. Basilius findet bei der Zurückweisung der Behauptung, die Gefühle und Leiden des Menschen gingen bei Christus auf die Gottheit selbst über, Gelegenheit, auseinanderzusetzen, dafs Affekte vorkommen in „einer Seele, welche den Leib gebraucht", von denen einige natürlich und notwendig seien, andere allerdings „Folgen eines schlechten Willens" wären[5]. „Hieraus erhellt", fährt er fort, „dafs der Herr die natürlichen Leiden und Gefühle, um zu zeigen, dafs seine Menschheit eine wirkliche und keine scheinbare war, annahm, die bösen Begierden aber, welche die Reinheit unseres Lebens beflecken, als der unbefleckten Gottheit unwürdig, von sich entfernt habe."[6] Darum sind die Affekte an sich nicht schlecht, sondern vielmehr gut beim richtigen Gebrauch. „Die Affekte sind Wellen; stellst du dich über sie, so wirst du ein sicherer Steuermann des Lebens sein; wenn du aber nicht klug und standhaft über sie gebietest, so wirst du wie ein Schiff ohne Ballast durch die jedesmaligen Begegnisse des Lebens umhergetrieben und ins Meer der Sünde versenkt."[7] An einer andern Stelle vergleicht er die Affekte mit Kindern; sie sollen „den Blick der Vernunft scheuen wie Kinder die Gegenwart eines ehrwürdigen Mannes"[8]. Selbst da, wo er gegen die Zornigen predigt, vergifst er nicht, die Vorteile hervorzuheben, welche wir aus der iraszibilen Potenz ziehen können; er schreibt nämlich dort: „Der θυμός ist unserer Seele zu vielen Werken nütze, wenn er nämlich

[1] Gr. Naz. M. 36, 176 C. [2] Gr. Naz. M. 35, 757 A.
[3] Gr. Naz. M. 37, 466 A. [4] Ebd. 813 A f.
[5] Bas. M. 32, 972 A. [6] Ebd. 972 B.
[7] Bas. M. 31, 421 B. [8] Ebd. 365 A.

wie ein Krieger bei dem Heerführer sich lagert, bereitwillig zur Vollziehung der Befehle Dienste leistet und der Vernunft gegen die Sünde Beistand gewährt; denn heftige Aufregung ist eine Sehne der Seele, die ihr zur Vollbringung des Guten Kraft verleiht; denn wenn sie manchmal die Seele durch das Vergnügen abgespannt findet, stählt sie dieselbe, wie das Eisen durch Eintauchen in das Wasser gehärtet wird, und macht sie, die zuvor weich und schlaff war, ernst und stark ... Zur rechten Zeit und auf die richtige Weise aufgeregt bewirkt das Gefühl Zorn, Mut, Ausdauer und Selbstbeherrschung, wird aber, wenn es gegen die Vernunft tätig ist, zur Raserei.“ [1] Auf dieselbe Weise beurteilt Basilius auch die konkupiszibile Kraft des Menschen. „Derjenige, welcher das Begehrungsvermögen zum sinnlichen Genusse und zu unreinen Vergnügungen mifsbraucht, ist abscheulich und unzüchtig; wer aber dasselbe zur Liebe Gottes und zum Verlangen nach himmlischen Gütern verwendet, der verdient Nachahmung und ist selig.“ [2] Auch hierin weist Basilius auf Christus als auf unser Vorbild hin. Indem er schildert, wie Jesus am Grabe des Lazarus und über die Stadt Jerusalem geweint hat, schliefst er die Betrachtung mit der Folgerung: „So mied er Gefühllosigkeit als etwas Tierisches, das viele Weinen und Klagen aber verschmähte er als etwas Unedles. Dadurch also, dafs er den Freund beweinte, gab er seine Verbindung mit der menschlichen Natur zu erkennen und befreite uns von dem Extreme nach beiden Seiten, indem er nicht erlaubte, dafs wir weder zu weichlich bezüglich der Affekte noch ganz gefühllos bei schmerzlichen Vorfällen seien.“ [3] Als Vorschrift bei Unglücksfällen, namentlich beim Tode von Kindern und andern Verwandten, gibt er die Mahnung: „Dulde stille, nicht ohne Empfindung, nicht ohne Gefühl — denn welcher Lohn harret der Gefühllosigkeit? —, sondern mit Mühe und Kampf. Halte aus wie ein tapferer Kämpfer, der seine Stärke und Tapferkeit nicht allein dadurch zeigt, dafs er auf seine Gegner

---

[1] Bas. M. 31, 365 B f. [2] Ebd. 365 D f. [3] Ebd. 228 A.

losschlägt, sondern auch dadurch, dafs er die Streiche, die von ihnen kommen, standhaft erträgt! Halte aus wie ein Steuermann, der weise und durch lange Erfahrung zur See unerschrocken, einen aufrechten, nie sinkenden und über jeden Sturm erhabenen Mut hat."[1]

3. Aus den angeführten Äufserungen unserer Kappadozier ersehen wir zur Genüge, welcher Richtung sie sich in dem Kampfe anschlossen, der seit der anthropologischen Periode immer aufs neue über die Affekte entbrannte. Dem hellenischen Nationalgeist sowohl als seinem Systeme entsprechend drang Demokrit nicht auf eine Vernichtung, sondern auf eine Beherrschung der Affekte, indem er die μικραὶ κινήσεις billigte, die μεγάλαι aber verwarf[2]. Auf demselben Standpunkt erblicken wir auch Plato, nach dem die Vernunft in allen Seelenteilen durch mafsvolle Ordnung Gleichgewicht zu halten hat[3], zumal aber Aristoteles, nach welchem die Affekte „als solche weder Gegenstand des Lobes noch des Tadels" sind[4]. Diese Ansicht hielten die Schulen der grofsen Meister auch später fest[5]. Daneben machte sich aber auch eine ganz andere Theorie geltend. Schon die Kyniker predigten Stumpfsinn gegen Freude und Schmerz, gegen Ruhm und Ehre, gegen Familie und Vaterland[6]; bei den Stoikern wurde aber die Apathie geradezu das Charakteristikon der Schule, und zwar in so radikaler Auffassung, dafs sie Plato und Aristoteles lebhaft bekämpften, weil sie nicht Ausrottung, sondern blofs Mäfsigung der Affekte verlangt hatten[7]; und als sie später wenigstens einige εὐπάθειαι anerkannten, so liefsen sie doch die meisten Affekte (wie Trauer, Mitleid, Zorn und dergl.) nimmermehr[8] zu. Den Stoikern schlossen sich viele Neuplatoniker an, wie Porphyrius, der für die Anfänger Mäfsigung der Affekte, für die

---

[1] Bas. M. 31, 248 A. [2] Windelband, Alte Phil. 104.
[3] Ebd. 126 f. Anm. [4] Zeller 2, 2[3], 624.
[5] Ebd. 185.
[6] Windelband, Alte Phil. 88; Zeller 2, 1, 742.
[7] Zeller 3, 1[3], 232 f. [8] Bonhöffer 1, 282; 2, 48.

höhere Klasse der Fortschreitenden aber Affektlosigkeit fordert[1], wie auch Philo beim Vollendeten sich nicht „mit der Metriopathie, sondern nur mit der vollkommenen Apathie“ begnügen wollte[2]. Wie sehr dann die Schule von Alexandria bei der philonischen und neuplatonischen Auffassung stehen blieb, zeigt uns Klemens von Alexandrien, dessen Ideal ebenfalls volle Apathie in so ausgeprägtem Maſse ist, daſs er, dieses auf theologisches Gebiet übertragend, selbst Christum und auch die Apostel (letztere von der Auferstehung Jesu an) ohne alle Affekte sein läſst[3]. Trotz ihrer feststehenden engen Beziehungen zur Schule von Alexandria[4] entschieden sich unsere Kappadozier für Plato und Aristoteles bezüglich der besprochenen Seite des Problems; ihnen folgten sie auch hinsichtlich der andern Seite der Frage, insofern weder Plato noch Aristoteles für die Affekte eine eigene Tätigkeitsform oder ein besonderes Vermögen der Seelen annahmen[5]. In die nämlichen Fuſstapfen traten die Thomisten, welche die Affekte im Willen entstehen und auf das sinnliche Begehrungsvermögen sich fortpflanzen lassen[6], so daſs wir also einen Nachklang des höheren Seelenlebens im niederen haben. Dagegen machten Tetens, Kant und andere Front. Doch sie fanden, auch abgesehen von den Thomisten, ihre Gegner, z. B. Herbart, der die Affekte „zurückgedrängte, an der Schwelle des Bewuſstseins harrende oder doch nur im Dunkel wirkende Vorstellungen“ nennt[7]. Vom empirischen Standpunkt aus verlegt Franz Brentano[8] das Gefühl mit dem Willen in seine dritte psychische Grundklasse der Liebe, nach Wundt[9] stellt jeder Affekt „einen in sich zusammenhängenden Gefühlsverlauf“ dar, bei dem im Verhältnis zu den einfachen Gefühlen sowohl der psychische Inhalt derselben als auch die psychischen Begleiterscheinungen eine Steigerung erfahren, besonders auf das Herz oder auf den ganzen Körper. Zu beachten ist

[1] Zeller 3, 2[3], 660. [2] Ebd. 403.
[3] Ernesti 46 ff., 136 f. [4] Überweg-Heinze 2, 103.
[5] Zeller 2, 2[3], 585. [6] Stöckl, Lehrbuch 138 f.
[7] Herbart 5, 15. 16. [8] S. 306 ff. [9] Grundriſs 202, 214.

dabei seine Lehre, dafs es „ebensowenig Vorstellungen gibt, die nicht Gefühle und Triebe von verschiedener Stärke in uns erregen, wie ein Fühlen und Wollen möglich ist, das sich nicht auf vorgestellte Gegenstände bezöge“ [1]. Auf diese Weise wird klar werden, wie sehr die Definition von Wundt mit der Ziehens[2] übereinstimmt, der lehrt, dafs Affekte „solche Gefühle bezw. Stimmungen sind, welche den Vorstellungsverlauf und die Bewegungen erheblich beeinflussen“; die Gefühle hinwiederum sind ihm „Eigenschaften der Empfindungen und Vorstellungen“ [3]. Nehmen wir noch hinzu, dafs Ziehen die Selbständigkeit der sogen. Gefühle ausdrücklich in Abrede stellt[4], so will es uns immer mehr dünken, dafs er der oben gegebenen Auffassung der Kappadozier und damit des Aristoteles sehr nahe kommt. Freilich will er dabei berücksichtigt wissen, dafs die „Untersuchungen bis jetzt zu einer definitiven Aufklärung des Wesens der Gefühle noch nicht gelangt sind“ [5].

4. Auch eine eigene Theorie über die Gestaltung der Gefühlswelt im Menschen haben wir bei den Kappadoziern wenigstens einigermafsen gefunden. Vor allem haben sie tatsächlich jene Mittel angewendet, die von hervorragender Bedeutung für die Gefühlsbildung sind. Nach Baur[6] besteht die Grundvoraussetzung einer richtigen Gefühlsbildung darin, dafs „die Umgebung, nach welcher das Kind sich bildet, und insbesondere die Eltern und Erzieher selbst im wahren Sinne gefühlvoll seien“. Wir werden aber an Ort und Stelle sehen, wie die Kappadozier von den Faktoren der Erziehung zumal die „Kardinaltugend des Gefühls“ [7], die Liebe verlangen. In zweiter Linie tragen nach Baur[8] zur Bildung des Gefühls die Künstler bei: „Auch die Betrachtung ihrer Werke kann als ein vorzügliches Mittel zur Reinigung und Veredlung des Gefühls angesehen werden“, zumal die Dichtkunst, dann

---

[1] Wundt, Grundrifs 18. [2] S. 58. [3] Ebd. 64.
[4] Ebd. [5] Ebd. [6] S. 176. [7] Ebd. 175.
[8] Ebd. 187.

Musik und die bildenden Künste. Die Kappadozier waren aber solche Freunde der Poesie, dafs sie einerseits selbst Gedichte für die Jugend verfafsten, anderseits auch auf die Lesung der heidnischen Dichter drangen. Ihren Sinn für die plastischen Künste betätigten sie am meisten dadurch, dafs sie herrliche Kirchen bauten und dieselben mit Gemälden und Statuen schmückten. In hervorragender Weise würdigten sie jedoch die Musik in ihrem pädagogischen Werte. Im allgemeinen ist Basilius davon überzeugt, dafs durch Musik „die Kinder gebildet (ἐκπαιδεύωνται) werden sollen“ [1]. Speziell schreibt er dem Gesang einen veredelnden und erhebenden Einflufs zu. Dies ersehen wir aus seinen Worten: „Der Psalmengesang erfrischt das Gemüt.“ [2] Deshalb nennt er ihn auch eine „Labung (ἀνάπαυσις) in den Mühen des Tages“ [3]. So grofses Vertrauen trägt er zu dem geistlichen Lied, dafs er schreibt: „Wenn einer noch so verroht sein sollte, so weicht, sobald der Psalmengesang ertönt, die Wildheit aus seiner Seele, durch die Melodie wie eingeschlummert“ [4], ja „der Psalm entlockt Tränen auch einem steinernen Herzen“ [5]. Einen andern Vorzug desselben preist er also: „Der Psalmengesang knüpft Freundschaften und gewährt demnach das höchste der Güter, die gegenseitige Liebe, indem er das gemeinschaftliche Singen als eine Art Band in schöner Weise anwendet und das Volk zum einträchtigen Zusammenwirken eines Chores stimmt.“ [6] Basilius mufs aber auch praktisch in dieser Hinsicht mit Entschiedenheit eingegriffen haben; denn seine Gegner benutzten gerade „die Psalmen und die Art und Weise des Gesanges, die von den Gewohnheiten anderer Diözesen abweiche“, als Vorwand zu ihren Angriffen auf ihn [7]. Dahin gehört auch die Bemerkung beim Nazianzener, der Kaiser Valens sei tief erschüttert worden, als er in Cäsarea

---

[1] Bas. M. 29, 212 B. [2] Bas. M. 31, 440 D.
[3] Bas. M. 29, 212 D. [4] Ebd. 212 C.
[5] Ebd. 213 A. [6] Ebd. 212 D.
[7] Bas., Ep. 207.

den Gottesdienst des Basilius besuchte und der Psalmengesang „wie Donner sein Ohr traf“ [1]. Doch nicht auf die Kirchen beschränken die Diözesanen des Basilius die frommen Lieder, sondern sie lassen dieselben, wie ihr Bischof mit Freuden konstatiert, „auch zu Hause allenthalben erklingen und tragen sie selbst hinaus auf den Markt“ [2]. Das religiöse Lied soll den Christen nach dem Wunsche des Basilius das ganze Leben hindurch begleiten; denn in seinen Augen ist der Psalm „eine Sicherheit für die Kinder, eine Zierde für den Erwachsenen und ein Trost für die Greise“ [3]; für jede Tugendstufe leistet er Vortreffliches, indem er „für die Anfänger eine Anweisung, für die Fortschreitenden ein Förderungsmittel, für die Vollkommenen eine Stütze ist“ [4]. Damit diese hohen Erwartungen vom Kirchenliede aber in Erfüllung gehen, fordert Basilius die Gläubigen auf, nicht blofs mit der Zunge zu singen, sondern mit dem Geiste nach dem Sinne der Worte zu forschen, damit sie mit Gemüt und Verstand (πνεύματι καὶ νοΐ) singen könnten [5]. Über das Kirchenlied hinausgehend gibt Basilius den Jünglingen als Verhaltungsmafsregel den Satz: „Es kommt sehr darauf an, ob man gesunden oder schlechten Melodien sein Ohr leiht.“ [6] Daher sollen sie jene Lieder meiden, welche „die Seele verderben, dagegen jene Art von Musik pflegen, die besser ist und besser macht“ [7]. Für diese Vorschriften beruft sich Basilius sowohl auf David als auch auf Pythagoras; sie weisen aber auch grofse Ähnlichkeit mit jenen Anschauungen auf, welche Plato [8], Aristoteles [9] und später Plutarch von Chäronea [10] und Klemens von Alexandrien [11] vorgetragen haben. Letzterer war ja eine ausgesprochen poetisch-musikalische Natur; der Logos ist ihm königlicher „Sänger“ [12], der auch die „ganze Welt zur Har-

---

[1] Gr. Naz. M. 36, 561 C. [2] Bas. M. 29, 212 C.
[3] Ebd. 212 D. [4] Ebd. 213 A. [5] Ebd. 304 A.
[6] Bas. M. 31, 584 A. [7] Ebd. 582 C D. [8] Drygas 12, 14.
[9] H. Schmidt 33—51. [10] De aud. poet. c. 4.
[11] Paed. 2, c. 4 (M. 8, 440 B).
[12] Clem. Alex., Coh. c. 1 (M. 8, 56 B).

monie gefügt“ [1] und insbesondere den Menschen als „schön tönendes Instrument nach seinem Bilde geschaffen“ [2] und ihm in der Offenbarung „eines neuen Liedes ewige Melodie“ [3] kundgegeben; darum empfiehlt er auch in seinen Stromata die Musik „zur Ausschmückung und Ordnung der Sitten“ [4] und gibt dann noch im Pädagogen eine eingehende Erörterung über den Gebrauch der verschiedenen Instrumente [5]. Dabei zeigt sich seine Verwandtschaft mit Plato einerseits und Basilius anderseits besonders auch dadurch, daſs alle drei abgesagte Feinde der Flöte, dagegen Liebhaber der Lyra und Zither sind [6].

Trugen die Kappadozier schon nach diesen Gesichtspunkten in ergiebiger Weise zur Bildung der Gefühle bei, so erscheint ihr Verdienst hierfür noch gröſser, wenn wir noch die Ausführungen Wundts und H. Schillers berücksichtigen. Von ersterem haben wir soeben gehört, daſs es keine Vorstellungen ohne Gefühle gibt; auch lehrt er, daſs die Gefühle „integrierende Bestandteile der Willensvorgänge selbst“ sind [7]. In Übereinstimmung mit Wundt steht Schiller, wenn er schreibt: „Mit den sittlichen und religiösen Vorstellungen erwachsen auch die sittlichen und religiösen Gefühle, und wenn man intellektuelle und ästhetische Gefühle fördern und klären will, so bedarf man der entsprechenden Vorstellungsreihen. Auch darin zeigt sich die unauflösliche Gemeinschaft beider Seelenprozesse, daſs mit der Klarheit der Vorstellung auch die Stärke der Wertschätzung bezw. der Ablehnung wächst.“ [8] In den letzten Abschnitten haben wir nun gesehen, wie unsere Kirchenväter für die Ausbildung des Erkenntnis- und Willensvermögens eintraten und damit also

---

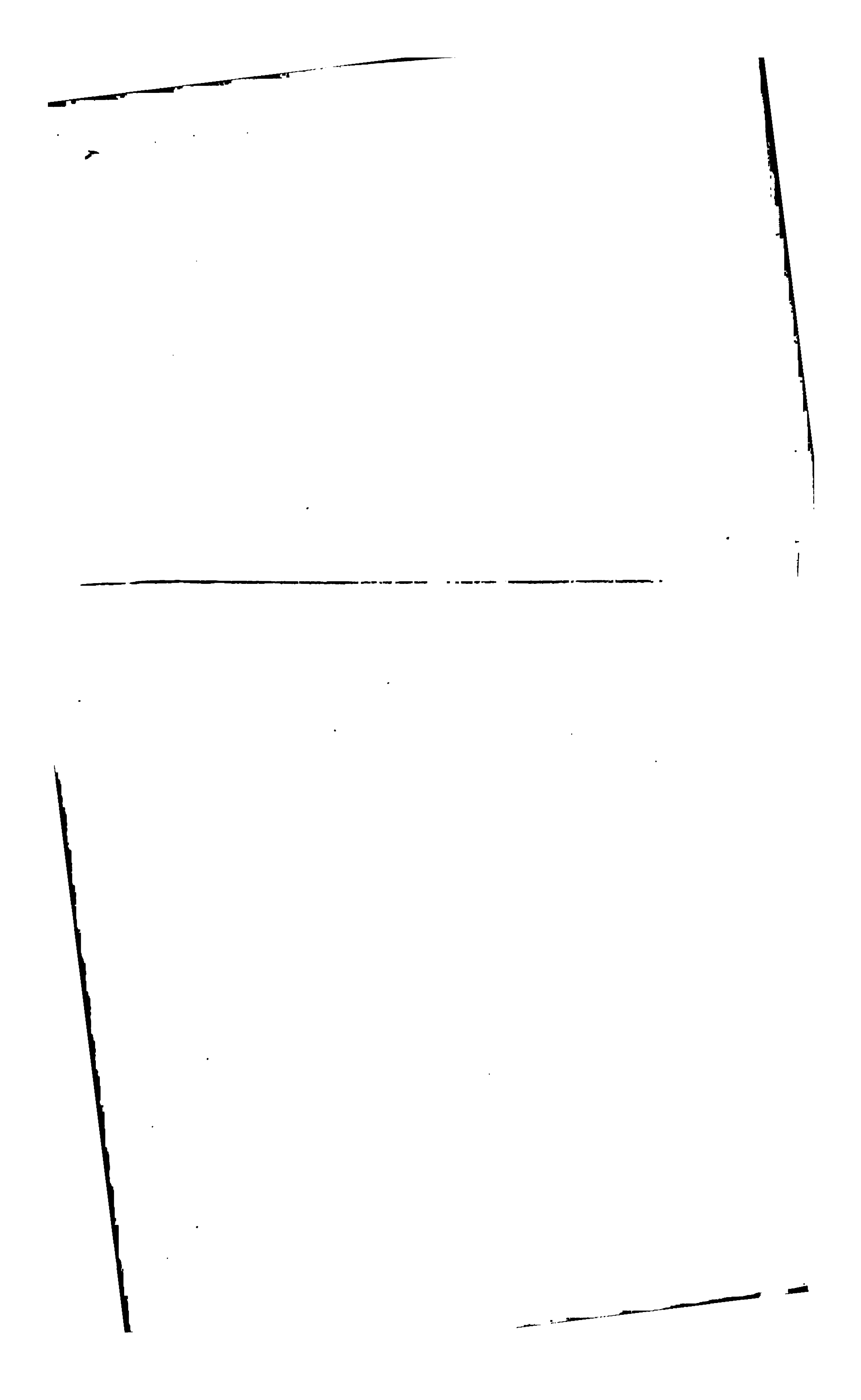
[1] Clem. Alex., Coh. c. 1 (M. 8, 57 C).
[2] Ebd. (60 B); vgl. Paed. 2, c. 4 (M. 8, 441 B).
[3] Ebd. (56 A). [4] Ernesti 80.
[5] Clem. Alex., Paed. 2, c. 4 (M. 8, 440 f.).
[6] Ebd. Plato vgl. Drygas 14; Bas. M. 31, 584 A.
[7] Wundt, Grundriſs 219.
[8] Schiller, Handbuch der prakt. Pädagogik 144.

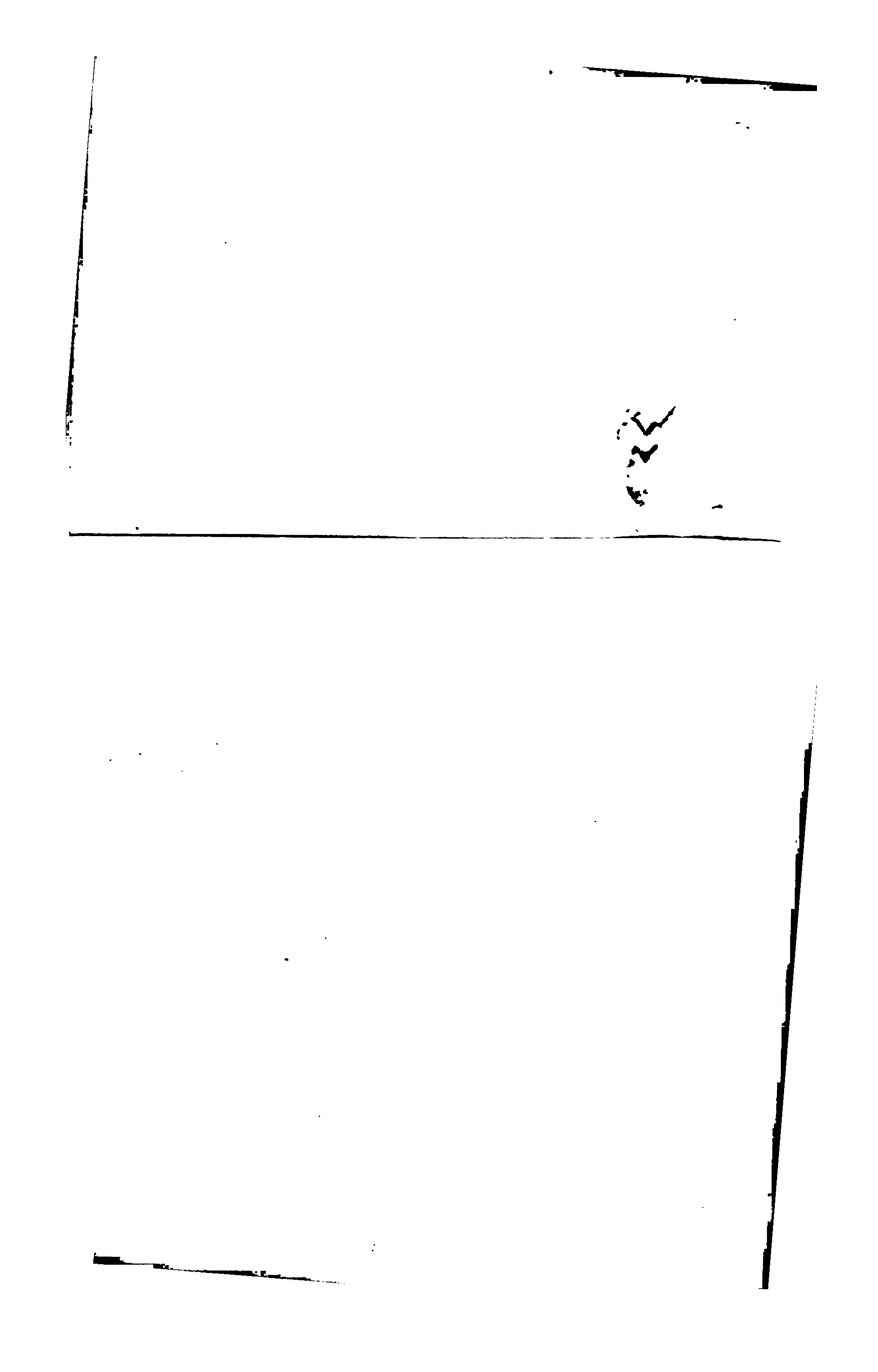
auch für die der Gefühle; bald werden wir auch Gelegenheit haben, zu zeigen, wie sie auf die religiöse Bildung bedacht waren; damit war also auch Vorsorge getroffen, dafs die Gefühle nicht einseitig gepflegt wurden; denn „das Gefühl bedarf der Lenkung durch den Verstand und der Beherrschung durch den Willen“[1]. Endlich kommt hier noch in Betracht die grofse Liebe zur Natur, welche die Kappadozier selbst besafsen und auch in andern hervorzurufen sich bemühten, ebenfalls ein Umstand, der von hoher Bedeutung für das Gefühlsleben ist.

Damit haben wir die Frage beantwortet, wie die Kappadozier die Entwicklung und Gestaltung der Kräfte sich vorstellten, welche der Mensch nach der physischen und psychischen Seite hin in sich trägt. Der folgende Abschnitt wird deren Ansichten über die damit verbundene Frage vorführen, welche Faktoren an dieser Entwicklung und Bildung zu arbeiten haben.

---

[1] Kehrein-Keller 89.



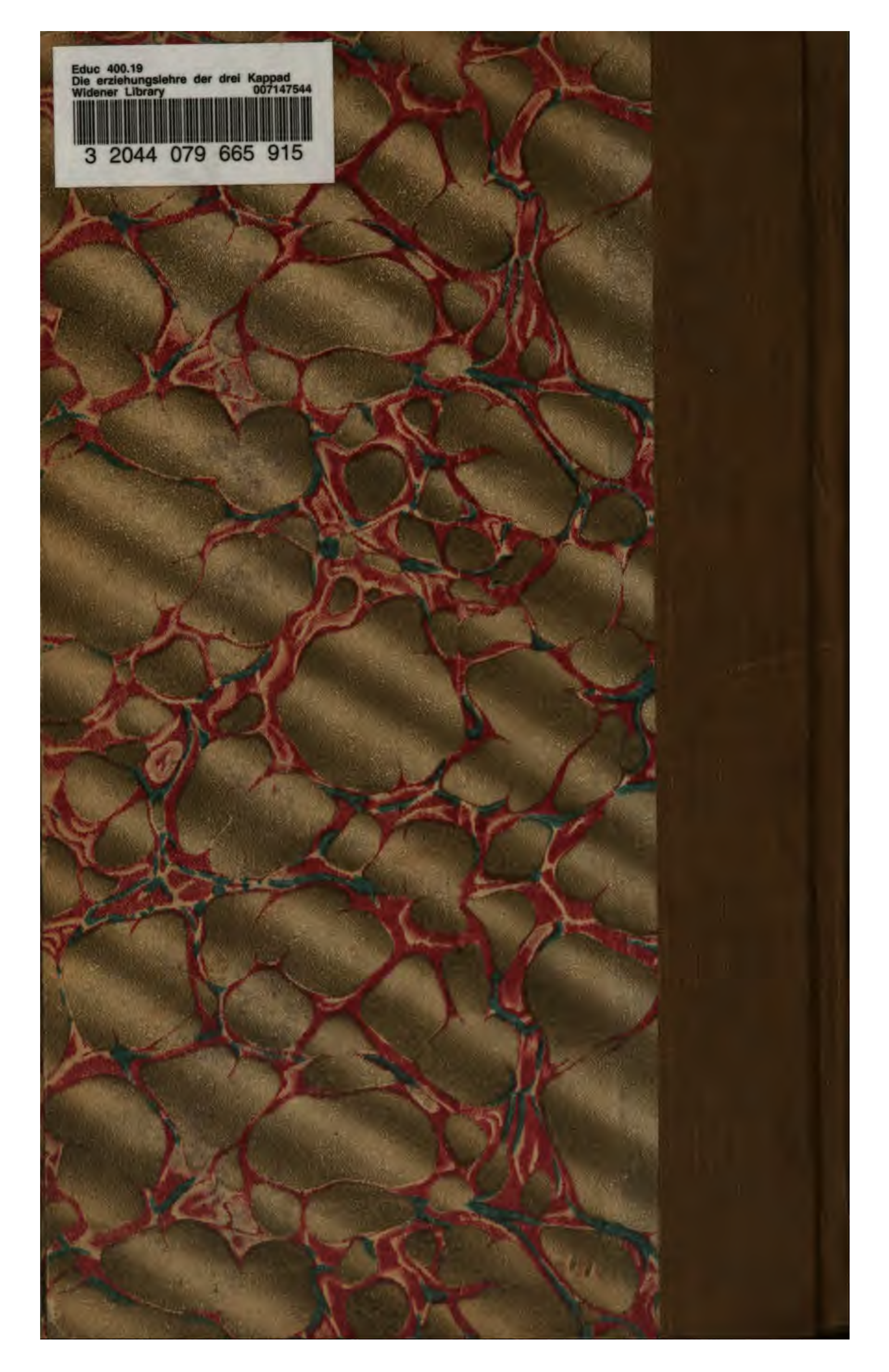


This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

JAN 7 1943


Educ 400.19
Die erziehungslehre der drei Kappad
Widener Library 007147544
3 2044 079 665 915